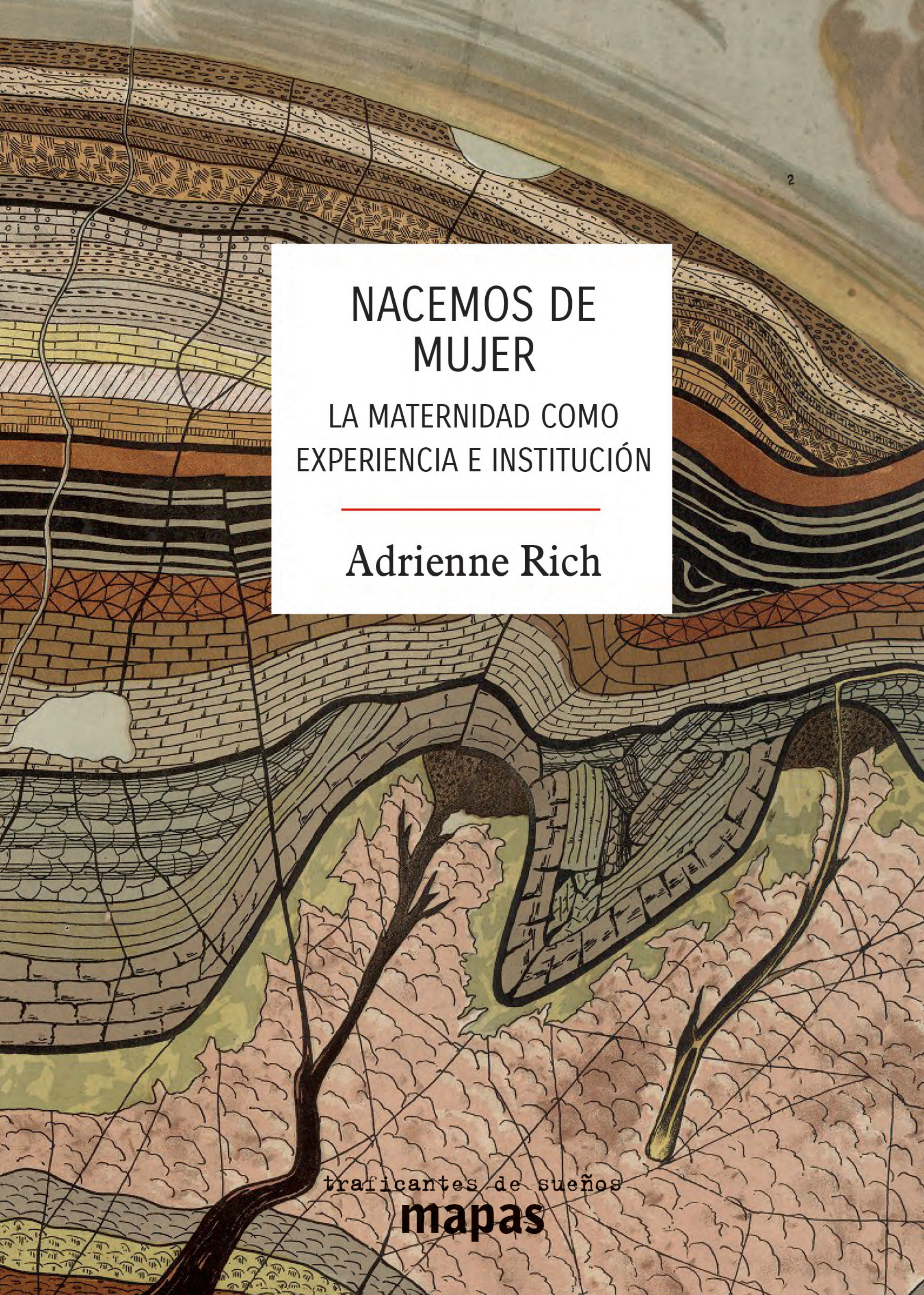


NACEMOS DE MUJER

LA MATERNIDAD COMO EXPERIENCIA E INSTITUCIÓN

Adrienne Rich

traficantes de sueños
mapas



Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una donación

(si estás fuera de España a través de PayPal),

suscribirte a la editorial

o escribirnos un mail

Nacemos de mujer
La maternidad como experiencia e institución

Adrienne Rich

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas 54

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

Edición original: *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*, Norton, 1976, nueva edición 1986.

Primera edición: 1000 ejemplares, febrero de 2019

Título:
Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución
Autora:
Adrienne Rich
Traducción:
Ana Becciu (del libro) y Gabriela Adelstein (de «Diez años después: una nueva introducción»).
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños
Edición:
Traficantes de Sueños
C/ Duque de Alba, 13 . C.P. 28012 Madrid.
Tlf: 915320928. [editorial@traficantes.net]
Impresión:
Gráficas Cofas
ISBN: 978-84-949147-7-5
Depósito legal: M-4205-2019

Nacemos de mujer
La maternidad como experiencia e institución

Adrienne Rich

Traducción:
Ana Becciu

traficantes de sueños
mapas

Índice

A mis abuelas Mary Gravely y Hattie Rice, cuyas vidas empiezo a imaginar, y a las activistas que trabajan para liberar a los cuerpos de las mujeres de las ataduras arcaicas e innecesarias.

Presunciones que no han sido examinadas

Carolina León

Nada más lejos de nosotras que las plantaciones del Sur estadounidense, en las que las blancas tenían doce hijos que eran cuidados por esclavas negras, cuyos hijos a su vez se convertían en esclavos. Nada más lejos, seguramente, que las maternidades del tiempo en que aún no se había extendido el control de la natalidad, y las mujeres del campo trabajaban y criaban al ritmo de las cosechas. Allá lejos queda también la primera industrialización y las condiciones en las que trabajadoras en talleres y fábricas se convertían en madres, sin la más mínima profilaxis entre embarazo, parto y siguiente embarazo. Incluso quizá se puedan considerar antepasadas aquellas sufridas mujeres de la mitad del siglo XX que, dejando a medias cualquier proyecto vital, se encerraban como orquídeas entre electrodomésticos cromados, criando a la parejita de hijos mientras el marido trabajaba en la gran ciudad.

Algunas de las estampas anteriores igual nos suenan de otro planeta, tanto parece haber avanzado la «liberación» de las mujeres en los últimos cincuenta años. Casi podríamos creer, con la información ambiental, que las mujeres disponemos de capacidad de decisión con respecto a nuestros cuerpos, que manejamos nuestros ciclos y sabemos sortear los periodos de fertilidad, que decidimos cuándo tener hijos y cuántos, ¡que es madre quien quiere! En comparación con las generaciones precedentes,

manejamos información abundante en foros, páginas médicas y libros expertos, hasta el punto de que nos podemos llegar a sentir soberanas de nuestras maternidades. En apariencia.

Pero salgamos un poco de nuestros contextos (blancos, occidentales, de clase media), enfoquemos la «noción de maternidad» de manera transversal, y nos daremos cuenta de que pocas experiencias humanas están más reglamentadas en leyes no escritas que la maternidad; la transmisión de esas leyes —así como la vigilancia de su cumplimiento— es trabajo de toda la sociedad, incluyendo a las propias mujeres; quien se convierte en madre es objeto de vigilancia (y quienes no, también); y, a pesar de las sucesivas olas feministas, la maternidad no es, todavía ni en la mayor parte del mundo, del propio sujeto madre: le pertenece a otros, y está controlada por lo que Adrienne Rich llamó la «institución de la maternidad».

Nacemos de mujer es el ensayo que publicó Adrienne Rich en 1976, después de cuatro años de trabajo, a fin de radiografiar esta institución, diseminada en una serie de «presunciones que no han sido examinadas». Rich era ya en ese momento una escritora y poeta de carrera consolidada (contaba cuarenta y siete años), y su libro encaja en medio del clima de publicación feminista que acompañó a la ola de los sesenta-setenta del siglo XX. Es un ensayo sin especialización precisa que, para su construcción, toma materiales de distintas disciplinas —desde la paleontología al psicoanálisis y desde la historia antigua a la antropología— con rigor y afán especulativo, pero que sobre todo parte del conocimiento personal y la experiencia, de la conciencia de una posición en el mundo y desde el lema, incipientemente instalado, de «lo personal es político». En él aborda, de forma amplia y profunda, la cuestión de la maternidad desde una perspectiva feminista, y es referencia básica de cualquier otro ensayo que haya tratado el tema después, incluyendo su lado polémico. Se editó en España en 1978, fue reeditado en los noventa, y llevaba al menos quince años descatalogado; nos hemos pasado unas a otras ejemplares ajados de bibliotecas personales; sabíamos que era un libro con el que contar, para seguir avanzando en la discusión. Traficantes de Sueños recupera esa última edición, con traducción revisada por Ana Becciu, y lo hace con licencia libre, para compartirlo y debatirlo hasta echar abajo la «institución de maternidad».

«Me di cuenta de que deseaba escribir un libro acerca de la maternidad, pues era un tema crucial, todavía relativamente inexplorado, de la teoría feminista. Pero no fui yo quien eligió el tema; hace mucho tiempo que el tema me eligió a mí». Rich escribió este ensayo cuando sus hijos pasaban de los veinte años. En el momento en que yo misma me convertí en madre, carecía por completo de herramientas de análisis con las que combatir las fuerzas que a mi alrededor volcaban expectativas, deseos y obligaciones durante los meses de embarazo y mucho después. Quince años más tarde leí *Nacemos de mujer* y pude reconocer esa sutil estructura que envuelve la experiencia de los cuerpos, no sólo de mujer, que tienen la capacidad de gestar y parir,[1] por la cual esa capacidad parece estar gestionada desde fuera: todo el mundo —desde la familia cercana al más alto Estado— tiene algo que opinar y muchas decisiones son tomadas en nuestro nombre y sin nosotras. Es ese paradigma que promociona la natalidad o deroga leyes que permiten el aborto legal según convenga; que privilegia una forma de familia heterocentrada frente a las demás; que investiga selectivamente en métodos anticonceptivos y tratamientos reproductivos que afectan a nuestros cuerpos; que difunde modelos de madres que cumplen fielmente su rol mientras desaparecen como sujetos, por ejemplo, creativos o sensuales; que enjuicia la forma de criar, de educar o de alimentar a los hijos; que dicta desde la institución médica qué es un parto seguro, cuáles son los protocolos a aplicar, qué margen de acción tendrá la parturienta y posteriormente puérpera; que cuestiona a las mujeres si han tenido hijos, si han tenido uno, diez o ninguno; que sanciona a aquellas que intentan saltarse las normas, decidir por sus cuerpos, escuchar sus deseos y atender a las criaturas con estilos heterodoxos; y que abandona a su suerte a las madres sin recursos, mientras las condena por la pobreza o la marginación en la que se ven obligadas a criar.

---

[1] Algunas personas pueden sostener, con razón, que *Nacemos de mujer* es un título que excluye a los hombres trans o personas no-binarias que pueden gestar y parir. Hemos decidido mantener el título, y uno de los objetivos de esta introducción es poner en contexto el libro que tienes entre manos. La maternidad no pertenece únicamente de la identidad «mujer»; la «institución» afecta del mismo modo, y con otros muchos matices, a las identidades trans. Para analizarla hará falta otro libro, y esto es una invitación.

La «institución de maternidad» es la maternidad bajo el patriarcado: el conjunto de suposiciones y normas, de reglamentos y controles que secuestra la experiencia, la ordena de acuerdo a un poder ajeno y domestica esa parcela de las vidas de millones de mujeres (y otras identidades que gestan); una institución que, en efecto, parece haberse debilitado en los últimos cincuenta años gracias a las luchas feministas: pero solo a trozos, solo para ciertos segmentos de la sociedad; podría decir que no está en absoluto en retroceso: solo se ha hecho más invisible o interiorizada.

Rich rastrea la presencia de esa institución a lo largo de la historia, asentada como un pilar fundamental del mundo tal y como lo conocemos, junto a la heterosexualidad obligatoria, para describir cómo se sustrajo el conocimiento y el poder de las personas con capacidad reproductora, cómo se mediatizó la relación con el embarazo y el parto (expropiando saberes), y cómo se construyó la noción de «madre» en el seno de la familia «nuclear» y de la sociedad contemporánea, que «esencializa» a las mujeres en tanto madres pero que no cuenta con ellas. Rastrea la posibilidad de sociedades anteriores en las que esa potencia no hubiese sido sustraída, matriarcados que hoy se consideran especulaciones ahistóricas, aunque en su época todavía algunos textos las tenían en cuenta.[2] Y utiliza toda su capacidad poética para presentarnos los estratos en que se organiza esa institución subliminal de la maternidad, que cosifica a las madres hasta la despersonalización. En la primera página del libro escribe: «Sabemos mucho más acerca del aire que respiramos o de los mares que atravesamos, que acerca de la naturaleza y del significado de la maternidad». Esta afirmación me sigue acompañando cada vez que la institución se aparece como una capa cultural en la que la mujer, la persona, desaparece, y queda el estereotipo.

Frente a todo ello, Adrienne Rich opone la «experiencia», que consideraba alienada en su época para la inmensa mayoría de mujeres. La experiencia directa, transformadora y única de cualquier persona atravesando la maternidad, válida por sí misma. La autora aporta su voz, habiendo sido una de tantas mujeres que tuvo hijos sin planificarlo, porque era «lo natural», y cuya maternidad paralizó por mucho tiempo sus pasos en la escritura,

---

2 Véase, en ese sentido: Gerda Lerner, *La creación del patriarcado*, Pamplona, Katakrak, 2018.

produciendo una disociación entre quien quería ser y quien estaba obligada a ser. Aporta fragmentos de sus diarios, de sueños, de conversaciones con sus hijos: se desnuda como escritora-madre. Mucho antes del auge de las *blogger-moms*, la generación de Rich comenzó a restallar con sus relatos en primera persona los rincones de la prisión en la que se vieron obligadas a experimentar sexualidad, conocimiento del cuerpo y maternidad; son sus discursos en primera persona, sin mediación, los que van dinamitando desde abajo la cárcel de pensamiento en la que fueron socializadas. Después de un siglo de luchas de las mujeres por conseguir derechos básicos, Rich y otras autoras de esa mitad del siglo XX resultan fundamentales para entender un lentísimo proceso que permitió que fragmentos de experiencia «femenina», procesos físicos y psicológicos que siempre habían sido contados por otros o simplemente despreciados, fueran elevados a la categoría de literatura. Con ello, pusieron importantes pilares para engrandecer el conocimiento sobre quiénes somos.

A día de hoy, legiones de mujeres continúan empeñando esfuerzo en la revalorización de textos y/o piezas de arte que presentan maternidades plurales y diversas, desde la voz personal, desmontando lugares comunes. Una semilla está puesta aquí, con un hallazgo imprescindible: el de reclamar como patrimonio emocional de la madre tanto la «ternura» como la «cólera». El universo de la experiencia, una vez que se abre, no contiene lo que la institución esperaba.

«Sabía que luchaba por mi vida a través, contra y con las vidas de mis hijos […]. Intenté darme a luz a mí misma». Esa revalorización del discurso en primera persona tiene, en la lengua de Rich, un doble filo de gran valor. Ya que ha diseccionado la institución y a ella opone la experiencia, encuentra en sí el amor (imperfecto, ambivalente), pero también sentimientos de gran oscuridad. Seas quien seas, vengas de donde vengas, convertirse en madre incluye un porcentaje de anulación de la identidad, a veces total. En el momento en que redactó el libro, era posible que en una ciudad estadounidense una mujer casada careciese de mecanismos para controlar sus embarazos y sumase hijo tras hijo, viviese para ellos y el marido, y un día decidiese dar muerte a los más pequeños. Contra toda la alienación

y soledad, contra la desaparición de la identidad en la madre, fue capaz de hacer un giro intelectual que resultó bastante polémico en la época, y aún hoy.

El secuestro de la experiencia maternal ha dado lugar a monstruos a lo largo de la historia, claro; ciertas madres pueden llegar a ejecutar asesinatos o abandonos en la más tierna infancia; en todos los lugares y épocas en que las mujeres no han podido controlar sus procesos de reproducción, la desesperación puede llevarlas al crimen; el entorno, los medios, la sociedad, se encargarán de tratarlas como monstruos; pero también existe el otro lado del espectro, el de aquellas que reúnen todo su coraje contra la violencia que el mundo tiene reservada a las criaturas. Nuestra responsabilidad feminista es analizar hasta dónde los casos son «sucesos» o una respuesta a la soledad en la que la madre queda dentro de la «institución». Rich nos viene a decir que la violencia no es patrimonio de las madres, sino su último recurso. La violencia es el ecosistema en el que convivimos, al que es sometida toda madre, pero sólo en sus manos se trata como monstruosidad.[3]

Han pasado más de cuarenta años. *Algunas mujeres* en el presente son capaces de controlar el momento y el modo en que se convierten en madres; *algunas mujeres* tienen voz y voto en lo relativo a sus partos y crianzas; *algunas mujeres* viven todo esto conscientemente y han reunido orgullo, autoconocimiento y poder suficiente para experimentar maternidades (casi) libres; y *algunas* no tienen hijos y logran librarse del cuestionamiento. Después de siglos de control patriarcal, hemos de reconocer que se rompe, poco a poco, y una causa no poco importante es el acceso a la voz pública de las mujeres. Del silencio, el encierro en el hogar y el aislamiento, del desprecio por la sabiduría del cuerpo y sus procesos que marcaban a la generación de Rich, medio siglo después (y un par de olas feministas mediante), las mujeres de cierto nivel educativo y posición pueden informarse, buscar alternativas a la medicalización del parto y sobre todo explicarse en primera persona. El secuestro del conocimiento sobre nuestra fisiología por parte de la autoridad médica ha sido desafiado, la desconfianza en el propio cuerpo ha sido poco a

---

3 Para ampliar esta idea, es imprescindible el ensayo de la británica Jacqueline Rose, *Madres* (Madrid, Siruela, 2018) que complementa a este libro desde el presente.

poco neutralizada, y se reclama aquí y allá una re-naturalización del proceso; un nuevo control, una nueva soberanía. Este libro marcó el inicio.

Esto está lejos, sin embargo, de ser un proceso homogéneo y, mientras una neoyorquina educada y profesional puede contratar *doula* y otras muchas recurren a tecnologías reproductivas para ser madres con más de cuarenta, miles de mujeres llegan a la adolescencia sin mínimas nociones sobre control de natalidad o sin la posibilidad de elegir libremente cuándo (si acaso) serán madres. Para todas ellas, su maternidad será un asunto que controla el marido, la familia, la parroquia, el Estado. La institución está ahí, diseminada en pedacitos, desigualmente combatida y siempre presta a rearmarse y contraatacar.

Durante varios años, trabajé escribiendo un blog comercial con noticias sobre madres y familias de todo tipo. Esa época me sirvió para ver, en los últimos años de la década de los dosmil, cómo la institución permanecía intocable en la narrativa de los medios de comunicación. Las experiencias de madres que buscaban parto en casa eran «transgresoras»; las mujeres que ejercían como vientres de alquiler para otros contaban como ejemplos de «altruismo»; las madres pobres inmigrantes en los países occidentales y ricos siempre estaban a un tris de perder la custodia. Docenas y docenas de blogueras en lengua inglesa ensalzaban las viejas nociones del «ama de casa y madre a tiempo completo» porque habían sido madres después de quince años de desempeño profesional y ¡lo habían elegido!

Se me apareció que ahí teníamos un problema: liberar la experiencia, en el sentido que Rich propugnaba, con el pasar del tiempo ya no estaba atacando a la institución, sino enmascarándola en lo que podemos llamar «el paradigma de la elección». Desde la aparición de *Nacemos de mujer* hasta hoy, han cambiado cosas sustanciales: se extendió el acceso al control de la reproducción, se ampliaron demandas y derechos (divorcio y leyes que legalizaban la interrupción del embarazo), casi cualquier mujer se tuvo que sumar a la fuerza laboral (destino definido como «liberación» pero, a la vez, necesidad primaria de sustento) y se ganaron cuotas increíbles de autonomía e independencia, al tiempo que cambiaba por completo el panorama de la familia en Occidente. Las mujeres del primer mundo empiezan a «decidir»

en qué momento ser madres, o no serlo jamás, barajando sus opciones de promoción, momento vital o estabilidad laboral; tienen a su disposición escasos recursos en materia de bajas laborales y/o protección de la maternidad (dependiendo del país y la época), pero un amplio espectro de posibilidades. Las europeas, y luego las norteamericanas, empiezan a retrasar el momento de tener hijos y disminuye drásticamente el número de hijos. En los últimos veinte años vemos surgir las tecnologías de reproducción asistida para concebir cuando se pone difícil por la edad. Se va instalando la idea, sobre las últimas generaciones, de que las mujeres eligen si son madres o no, cuántas veces y cuándo (un horizonte más que una realidad); las que no son madres no se sienten apeladas por las políticas públicas (o su ausencia), y las que lo son lo han elegido conscientemente, en teoría.

Si convocásemos a Adrienne Rich en la *ouija*, creo que nos vendría a decir que la institución no ha sido tocada: aunque parezca que las mujeres han ganado un pequeño margen de acción y decisión, la gestión de sus maternidades va a estar estrechamente vigilada por el entorno. Y cuanto más pobre, más vigilada. La idea general acerca de «ser madre» sigue conteniendo las mismas dosis de amor incondicional, entrega, sacrificio y desaparición de la autonomía, aunque *algunas mujeres* ofrezcan al mundo relatos de éxito. A nivel macro, el paradigma de la elección tiene poco que ver con las vidas de tantas, mientras que los informes de organismos como la OMS son más decisivos que muchos discursos de liberación feminista en lo que a las maternidades respecta, fuera del contexto primermundista.

Esto es: las estructuras básicas sobre las que se asienta la experiencia no han sido tocadas por más que se hayan «elegido». No importa lo libre que te sientas eligiendo, si la institución se mantiene. Siempre será una buena noticia que una sola haya conseguido tener a su hijo deseado (con inseminación artificial, mediante ovodonación, en pareja con mujer o por su cuenta), pero no cambia el hecho de que la madre será vista por todos como la responsable, la primera en ser señalada y la causa final.

Ninguna de esas elecciones con final feliz o esos «casos de éxito» (en terminología empresarial) cambia el hecho de que la capacidad reproductiva de los cuerpos está en manos de una institución que, en este momento, está negando la posibilidad a

millones de mujeres de poner fin a embarazos no deseados (obligando a buscarse una intervención en la clandestinidad, arriesgando la vida); o que la utiliza como fuente de negocio mediante los vientres de alquiler, poniendo a disposición de parejas adineradas los úteros de mujeres empobrecidas de diversos países.

No, la maternidad no se ha liberado en este tiempo como le hubiese gustado a la autora, aunque *algunas mujeres* estén experimentando sus maternidades de un modo libre y consciente. Incluso hemos de reconocer que, en nuestro entorno, el momento y el número de hijos vienen bastante condicionados por las leyes del mercado laboral y las necesidades de renovar la población, así como por el presupuesto que puede acompañar en forma de políticas públicas. La maternidad se nos vende como un asunto privado, pero es realmente un tema muy, muy público. Al cabo, no es mucho más que un tema de clase: todo lo que tiene que ver con la maternidad en el «paradigma de la elección» está atravesado por las condiciones materiales.

Volvamos a la literatura; volvamos sin cesar a todas aquellas que nos dejaron trozos de sus experiencias y nos ayudaron a dignificar las nuestras; y, a la vez, dejemos de juzgar aquello que hagan nuestras colegas madres, puesto que al final todas nos debatimos contra lo mismo. Gracias a las mujeres del siglo XX que tomaron la palabra, en sus pequeñas domesticidades, en sus experiencias menudas. Gracias a algunas escritoras que, feministas o no, describieron sus reacciones y emociones respecto al hecho de tener hijos y ser intelectuales, poetas o escritoras. Gracias a las que explicaron las contradicciones que les sobrevinieron entre hacerse un hueco en el mundo de las profesiones masculinas y ser madres. Gracias a nuestras madres que llegaron a estudiar «magisterio» o «filología» o nada y vieron cómo se desvanecían sus objetivos vitales para criarnos. Gracias a cualquiera que hoy en día toma sus experiencias y las cuenta al mundo en un blog o un foro, sin complejos ni mitificaciones. Estamos, en general, bastante huérfanas de relato veraz, que incluya luces y sombras, cólera y ternura. He ahí uno de los motivos por los que el libro de Rich me sigue seduciendo y me parece necesario. El amor maternal no es perfecto: no existe amor humano que lo sea. Estamos huérfanas de relatos que contemplen lo azarosa, contradictoria, ambivalente y desprotegida que es la experiencia de maternar.

Hay algo muy hermoso en la propuesta de Rich en este libro, y espero que las lectoras encuentren mucho más: y es que la autora elude, de plano, la pregunta por quién ha de ser madre. Ella fue capaz de trascender su propio lugar de enunciación —de blanca, judía, lesbiana que salía de a poco del armario— para armar un discurso donde cabían las esclavas de las plantaciones, las indígenas norteamericanas, las inuit, las portorriqueñas sometidas a castración selectiva o las afroamericanas que, en la época de su redacción, estaban en la batalla por los derechos civiles. Y, aunque su exploración es amplia, no es completa.

En 2019, me resulta difícil presentar este libro sin ofrecer el claroscuro de su autora. Adrienne Rich, como tantas feministas de su momento, escribió identificando el «ser mujer» con el haber sido asignada como «mujer» al nacer, es decir, en un cuerpo de genitales de «hembra». En su lenguaje no hay fisuras, y su exploración de la maternidad se ocupa de todo aquello que el patriarcado ha usurpado del cuerpo con capacidad reproductora (ya hemos visto su vigencia). Quienes tienen esa capacidad, quienes pueden ser madres, han sido históricamente las personas nacidas y asignadas mujeres. La teoría de género (tal como la conocemos hoy) o la teoría «*queer*» aparecerían más adelante, pero ya en los años setenta existía un movimiento importante de visibilización de las comunidades gays (ella misma se identificó como lesbiana) y transgénero. En su trabajo intelectual, aunque no aparezca rastro concreto en este libro, vertió opiniones fuertes y discriminatorias acerca de las mujeres trans. Queda fuera de los márgenes de *Nacemos de mujer*, pero esta autora tan influyente fue colega de discusiones de Mary Daly y Janice Raymond, ambas tristemente recordadas por sus opiniones deshumanizadoras sobre la comunidad trans, especialmente sobre las mujeres.

A mí me gustaría meter a Adrienne Rich en la *ouija* otra vez y contarle que la institución de la maternidad nos sigue afectando, a mujeres en el mundo entero (hemos avanzado tan poco), pero también a hombres trans y otros cuerpos que no se identifican a sí mismos como mujeres. Contarle que vamos poco a poco usurpando espacios de soberanía, de decisión y de derechos, así como para las «mujeres» para todas aquellas identidades que no se corresponden con lo que su entorno espera en función del cuerpo con el que nacieron. Que estas personas, que viven desde entonces hasta hoy con mayor visibilidad y menor marginalidad,

no solo nos ayudan a desmontar el sistema binario de asignación de roles de acuerdo al cuerpo en el que uno ha nacido, además dinamitan desde dentro todas las instituciones.

Pero sobre todo me gustaría contarle que la maternidad no es tan sólo de las mujeres en tanto que identidad, aunque por siglos y siglos «maternidad» ha sido (y es) expropiación de la capacidad de gestar y crear vida en determinados cuerpos. Eso, aún, no se ha roto. En el epílogo del libro, Rich, como alguien que nunca se cansó de explorar, cita a Susan Sontag diciendo: «Existen formas de pensar que no conocemos todavía». Por esta frase quiero creer que nos habría escuchado.

«Estoy cada vez más convencida de que sólo el deseo de compartir una experiencia privada, y muchas veces dolorosa, puede capacitar a las mujeres para crear una descripción colectiva del mundo que será verdaderamente nuestro». La frase anterior parece definir buena parte del movimiento #MeToo y el empuje colectivo por el cual las experiencias de una se convirtieron en la experiencia de muchas. En el reconocimiento encontramos el patrón de usurpación de nuestras voces, sentimientos e historias. Con las maternidades, está todo por hacer; aún la experiencia está presa de todas esas «presunciones que no han sido examinadas». Es mi deseo, y el de la editorial Traficantes de Sueños, que poner a disposición este texto contribuya a desatar voces como lo hizo en su día, y a partir de aquí seguir proponiendo caminos que abarquen todos los cuerpos posibles. O al menos eso esperamos.

Diez años después: una nueva introducción*

Existe una peculiar tensión entre un viejo sistema de ideas que ha perdido su energía, pero que se apoya en la fuerza acumulada de la costumbre, la tradición, el dinero y las instituciones, y un naciente conjunto de ideas que está lleno de energía pero es todavía un torbellino, descentralizado, anárquico, constantemente bajo ataque, que sin embargo se expresa poderosamente a través de la acción. En nuestro siglo, algunas viejas ideas cohabitan en el enclave de su estatus privilegiado: la superioridad de los pueblos europeos y cristianos; el derecho de la fuerza como superior al derecho de relación; lo abstracto como modo más desarrollado o «civilizado» que lo concreto y particular; la adscripción de un valor humano intrínseco más alto a los hombres que a las mujeres.

Este libro fue escrito hace más de diez años como una forma de resistencia a todas estas ideas, pero especialmente a la última. Lo escribí en tanto persona concreta y particular, y en él empleé experiencias concretas y particulares de mujeres (incluyendo las mías), así como de algunos hombres. En el momento en que lo empecé, en 1972, esto es después de cuatro o cinco años de haberse iniciado una nueva politización de las mujeres, prácticamente no había nada escrito sobre el tema de la maternidad. Había, sin embargo, un movimiento en fermentación, un clima de ideas, que escasamente existía cinco años antes. Me parecía que

* Esta introducción fue escrita para la Edición del Décimo Aniversario de 1986.

la devaluación de la mujer en otras esferas y las presiones sobre las mujeres para validarse a través de la maternidad merecían ser investigadas. Quería examinar la maternidad (incluida la mía) en su contexto social, inscrita en una institución política: o sea, en términos feministas.

Nacemos de mujer fue alabado y atacado por lo que se consideró su extraño enfoque: testimonio personal mezclado con investigación y teoría derivada de ambos. Pero este enfoque nunca me pareció extraño mientras escribía. Lo que todavía parece extraño es el «autor ausente», la autora que asienta especulaciones, teorías, hechos y fantasías sin ninguna base personal. Por otra parte, recientemente he sentido que la tesis del movimiento de liberación de las mujeres de finales de los años sesenta de que «lo personal es político» (tesis que ayudó a dar origen a este libro) está siendo cubierta por un elisión New Age de lo-personal-por-lo-personal-mismo, como si «lo personal es bueno» se hubiera convertido en el corolario, olvidando la tesis inicial. Audre Lorde pregunta en un poema reciente:

> Qué queremos unas de otras después de haber contado nuestras historias
> Queremos ser curadas queremos una musgosa calma que crezca sobre nuestras cicatrices queremos la hermana todopoderosa que no asuste que hará que el dolor se vaya que el pasado no sea así[1]

La pregunta de qué queremos, más allá de un «espacio seguro», es crucial en lo que se refiere a las diferencias entre el relato individualista sin lugar a donde ir, y un movimiento colectivo que dé poder a las mujeres.

Durante los últimos quince años ha crecido un vigoroso y amplio movimiento de mujeres para el cuidado de la salud, que ha desafiado a una industria médica en la que las mujeres son mayoría, como clientes y como trabajadoras (la mayoría en puestos de bajo nivel salarial y horizontalmente segregados), un sistema notable por su arrogancia y a veces brutal indiferencia hacia las mujeres, y también hacia la pobreza y el racismo como factores de

---

1 Audre Lorde, «No Hay Poemas Honestos sobre Mujeres Muertas» en *Our Dead Behind Us*, Nueva York, Norton, 1986.

enfermedad y mortalidad infantil.[2] En particular, el movimiento de salud femenino se ha centrado en la ginecología y la obstetricia, los riesgos y la disponibilidad de métodos de control de la natalidad y aborto, la demanda por parte de las mujeres de poder de decisión sobre su vida reproductiva. Sus activistas han establecido fuertes conexiones políticas entre el conocimiento de nuestros cuerpos, la capacidad de tomar nuestras propias decisiones en lo sexual y en lo reproductivo, y la toma de poder más general por parte de las mismas mujeres. Si bien este movimiento se inició con algunas mujeres contando sus historias de partos en estado de inconsciencia, abortos ilegales fallidos, cesáreas innecesarias, esterilizaciones involuntarias, encuentros individuales con médicos arrogantes, éstas nunca fueron meras anécdotas, sino testimonios a través de los cuales la negligencia y el abuso de las mujeres por parte del sistema de salud podían ser sustanciados, creando nuevas instituciones que atendieran a las necesidades de las mujeres.[3]

Una de las primeras instituciones fundamentales fue, por ejemplo, el Los Angeles Feminist Women's Health Center, fundado en 1971 por Carol Downer y Lorraine Rothman, donde se enseñaba a las mujeres a realizar el autoexamen cervical con una linterna, un espejo y un espéculo. Esta enseñanza era tanto práctica como simbólica; dio por tierra con la suposición ortodoxa de que el ginecólogo que examina a una mujer acostada sobre una camilla con sus pies en estribos está más familiarizado con el sistema reproductivo de esta mujer que la propia mujer. Activistas como Downer y Rothman sostenían que este desequilibrio del conocimiento contribuía a la mistificación de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres. Al aprender a conocer su vulva y su cérvix y a rastrear sus cambios a lo largo del ciclo menstrual, la mujer está menos alienada de su cuerpo, es más consciente de sus ciclos físicos, más capaz de tomar decisiones y menos dependiente de los «expertos» en obstetricia y ginecología.

---

2 Véase por ejemplo Nancy Stoller Shaw, *Forced Labor*, Nueva York, Pergamon, 1974; Barbara Ehrenreich y Deirdre English, *For Her Own Good: 150 Years of the Experts' Advice on Women*, Nueva York, Anchor Books, 1979; Michelle Harrison, *Woman in Residence*, Nueva York, Penguin, 1983.

3 Para una descripción histórica detallada del movimiento femenino de salud y una lista de las organizaciones actuales, véase *«The New» Our Bodies, Ourselves de Boston Women's Health Book Collective*, Nueva York, Simon and Schuster, 1984. Véase también Jo Freeman, *The Politics of Women's Liberation*, Nueva York, David McKay, 1975, p. 158.

El movimiento por la desmedicalización del parto, esto es, por tratarlo como un evento en la vida de la mujer y no como una enfermedad, se volvió nacional, con un aumento de partos en el hogar, prácticas de parto alternativas y el establecimiento de «centros de parto» y «salas de parto» en los hospitales. Inicialmente, las parteras profesionales estuvieron al frente de este movimiento, al lado de mujeres que querían experimentar el parto entre familiares y amigos, con la mayor autonomía posible en sus elecciones sobre el mismo. En la medida en que el movimiento por un parto alternativo se ha centrado en el parto como único tema, esta reforma ha sido fácilmente subsumida en un nuevo idealismo de la familia. Sus orígenes feministas se han desdibujado, junto con el desafío potencial a la economía y la práctica del parto medicalizado y a la separación de maternidad y sexualidad.[4] Los centros de parto no necesariamente resultaron como se los pensó originalmente; las parteras-enfermeras han sido reemplazadas por obstetras que se niegan a aceptar clientes sin cobertura médica; el mobiliario simple ha sido reemplazado por carísimas camas «obstétricas».[5]

Un movimiento restringido al embarazo y el parto, que no pregunte y no demande respuestas sobre la vida de los niños, las prioridades del gobierno; un movimiento en el cual cada familia dependa del consumismo y del privilegio educativo para brindar a sus propios hijos nutrición, escolaridad y atención médica,

4 «La Escuela Familiar Cristiana ofrece dos cursos de parto casero […] Creemos, y lo hemos confirmado con nuestra experiencia, que la mayoría de los partos pertenecen al hogar, y que los padres pueden aprender todo lo que necesitan para un parto seguro […] Cuando usted está en la Escuela Familiar Cristiana […] le pedimos que se abstenga de bebidas alcohólicas, lenguaje obsceno, sexo no marital, drogas y el uso de aparatos tales como transistores de radios, grabadoras, linternas y cámaras. También pedimos a los hombres que usen pantalones largos y a las mujeres vestidos hasta el tobillo» en Janet Isaacs Ashford (ed.), *The Whole Birth Catalogue: A Sourcebook for Choices in Childbirth*, Trumansburg, Crossing Press, 1983, p. 119

5 Véase Katherine Olsen, *In-Hospital Birth Centers in Perspective*, Tesis de master, Board of Studies in Anthropology, Santa Cruz (CA), University of California, 1981. En abril de 1986 se analizará en California una ley que establezca un proceso de licencias que incorpore a las parteras al sistema de salud. El movimiento que propugna partos atendidos por parteras ha sido enérgicamente combatido por la profesión médica, a pesar de que las estadísticas muestran niveles dramáticamente inferiores de complicaciones y muerte perinatal en este tipo de partos atendidos por parteras. La actividad de partera es actualmente legal o está desregulada en 36 estados. Janet Isaacs Ashford, «California Should Legalize Lay Midwives», en *San Jose Mercury*, 31 de marzo de 1986.

si bien se percibe a sí mismo como progresivo o alternativo, puede existir sólo como una contradicción menor dentro de una sociedad en la que la mayoría de los niños crecen en situación de pobreza y cuya mayor prioridad es la tecnología bélica.

En los diez años que transcurrieron desde la publicación de este libro, poco y mucho ha cambiado. Depende de qué estemos buscando. Una generación de mujeres políticamente activas modificó sustancialmente el clima y las esperanzas de los años setenta, trabajando para obtener buenas guarderías a bajo coste, partos centrados en la mujer y en el bebé (en lugar del trabajo de parto medicalizado y la alta tecnología obstétrica), igual remuneración por igual trabajo, la legalización del aborto gratis y seguro, la evitación de la esterilización abusiva, el derecho de las madres lesbianas a la custodia de sus hijos, el reconocimiento de la violación (incluyendo la violación marital) como acto de violencia y del acoso sexual en el lugar de trabajo como discriminación sexual, la acción afirmativa, un sistema de salud que responda bien a las mujeres, cambios respecto de los prejuicios masculinos en las ciencias sociales y humanas, y mucho más. Sin embargo todas estas han sido, en el mejor de los casos, victorias parciales, que deben ser conquistadas una y otra vez en los tribunales y en la conciencia pública. Las cosas han cambiado lo suficiente como para que aparentemente, para algunas mujeres (mayoritariamente blancas y educadas, con más posibilidades de salir en los medios), las condiciones de vida sean infinitamente mejores que las de sus madres y abuelas, e incluso que las de sus hermanas mayores.

En 1976, una mujer joven con educación universitaria podía experimentar sexualmente gracias a la píldora, estudiar Derecho, vivir con su novio, y posponer su maternidad (con recurso al aborto legal y seguro en caso de necesidad). Hacia 1986, casada y trabajando como abogada, podía decidir tener un hijo en un hogar con dos ingresos, dar a luz en casa con una partera y un obstetra que corresponda con su decisión, y descubrir que, mientras el primer ímpetu del movimiento de liberación femenina había apoyado sus decisiones en los años setenta, una sociedad cada vez más obsesionada con la vida familiar y las soluciones personales le daba ahora su aprobación por ser madre. Tenía lo mejor de los dos mundos, decía. Era una post-feminista, nacida libre.[6]

[6] El 9 de septiembre de 1986, el *New York Times* publicó como nota de tapa de su revista dominical un artículo sobre «la mujer que trabaja, como modelo»

O bien, según los medios, esta mujer nos decía que la liberación no solucionaba nada. Quizás había demasiadas opciones. El mundo profesional del derecho (o de las finanzas corporativas, o del marketing) era implacable, demasiado competitivo si una apuntaba alto; te obligaba a adaptar tu vida privada, tensaba demasiado tus relaciones. Había más autonomía, más libertad real, en la maternidad a tiempo completo. O por lo menos así se transmitían sus opiniones en los medios.

¿Habían cambiado las cosas de forma suficiente para ella? Incluso para ella, las opciones aparentemente más amplias estaban estrictamente limitadas. Tenía la opción de competir en un sistema económico en el que la mayor parte del trabajo asalariado realizado por mujeres se lleva a cabo en el ghetto femenino y horizontalmente segregado del trabajo de servicios y de oficina, limpieza, atención de mesas en restaurantes y bares, trabajo doméstico, enfermería, enseñanza de escuela elemental, venta detrás de un mostrador, por mujeres con menor educación y menos opciones. A su vez, las revistas de papel satinado no preguntaban a esas mujeres sobre sus conflictivos sentimientos, sus problemas con el cuidado de los niños. Más bien entrevistaban a hombres blancos de clase media sobre «crianza», sobre «maternidad masculina», el lujo de cuidar a un bebé cuya madre eligió trabajar fuera del hogar.

Hacia 1980 una nueva ola de conservadurismo (político, religioso, profundamente hostil a los logros obtenidos por las mujeres en los años setenta) atravesaba el país. Si bien una creciente mayoría de familias en Estados Unidos no se ajustaban al modelo de familia «nuclear», la ideología del sistema de familia patriarcal estaba de nuevo en ascenso. La «guerra contra los pobres» de los años ochenta ha sido, por encima de todo, una guerra contra las mujeres pobres y sus hijos, contra hogares encabezados por mujeres a los cuales, implacablemente, se les han retirado los servicios y los apoyos federales. Las campañas antihomosexuales y antiabortistas, fuertemente financiadas por la derecha y las iglesias, han erosionado las opciones ampliadas por el movimiento

---

(«The Working Mother as Role Model»). Las «mujeres que trabajan» eran jóvenes profesionales. Todas eran blancas. Si bien el artículo apoyaba su decisión de trabajar al mismo tiempo que crían a sus hijos, aparecía la conocida cuestión de los posibles «efectos psicológicos» de esta decisión sobre los niños.

de derechos homosexuales y por las decisiones de 1973 sobre el aborto de la Corte Suprema de Justicia. La madre trabajadora con maletín era, en sí misma, un toque cosmético en una sociedad profundamente resistente a los cambios fundamentales. Las esferas «pública» y «privada» estaban todavía disociadas. Esta mujer no se encontraba en la entrada de una nueva sociedad en evolución, en transformación. Había sido simplemente integrada en las mismas estructuras que los movimientos de liberación habían hecho necesarias. No era que el movimiento de liberación de las mujeres no hubiera tenido éxito, que «no hubiera solucionado nada». Se había producido una contrarrevolución, y esta mujer había sido absorbida.

No se produjeron cambios suficientes para el 61 % de adultos pobres que, en 1984, eran mujeres:[7] para la madre soltera encarcelada por un crimen no violento (robo menor, emisión de cheques sin fondos, falsificación) a quien se prohíbe ver a sus hijos o incluso saber dónde han sido llevados;[8] para la madre chicana que trabaja en la fábrica de conservas, tratando de alimentar a sus hijos durante una huelga (no por salarios más altos, sino contra la reducción de los salarios) y que es desalojada por retrasarse en el pago del alquiler; para la empleada doméstica negra, organizadora de su comunidad, que se lleva a su pequeño piso, a vivir con ella, a su hija desempleada y a sus nietos; para las muchas otras que, a partir de los recortes en los programas para madres e hijos de los años ochenta y el creciente desempleo, se encontraron no sólo en la pobreza sino en la desesperación y, cada vez más, sin hogar; para la pareja lesbiana de clase obrera que trata de criar a sus hijos en un clima de homofobia intensificada y en una economía deprimida; para las madres de clase obrera que antes estaban orgullosas de su capacidad para arreglárselas y ahora se ven con sus hijos haciendo fila frente al comedor popular. Mujeres sin maletín, muchas de ellas refugiadas en el torbellino del desarraigo, el lenguaje desconocido, la nueva cultura.

---

7 Véase James Reston, «Do We Really Care», *New York Times*, 16 de febrero de 1986.

8 Laura Boytz, «Incarcerated Mothers Kept from Children» en *Plexus: West Coast Women's Press*, vol. 11, núm. 9, diciembre de 1984, p. 1

Algunas ideas no son realmente nuevas, pero tienen que ser afirmadas una y otra vez desde el principio. Una de ellas es la idea, aparentemente simple, de que las mujeres son intrínsecamente tan humanas como los hombres, que ni las mujeres ni los hombres son meramente un calco de códigos genéticos, de datos biológicos. La experiencia nos forma, la aleatoriedad nos forma, las estrellas y el clima, nuestro amoldarnos y rebelarnos, y sobre todo, el orden social que nos rodea, nos forman.

Mientras escribo esto, el ataque al derecho de las mujeres al aborto seguro y a bajo coste experimenta un fuerte crescendo. La bibliografía de títulos (a favor y en contra, legales, teológicos, éticos, políticos) relacionados con el aborto se ha duplicado desde que escribí el último capítulo de este libro. A la lucha se han sumado los autodenominados «pacifistas antiabortistas» y las «feministas antiabortistas», además de los terroristas, junto con fundamentalistas cristianos con fuertes convicciones derechistas respecto de la familia nuclear y fuertes objeciones a la interferencia del Estado en la esfera de la vida familiar. «Desde su punto de vista, la familia está por un lado sitiada y por el otro es sagrada, y cualquier política que intente dirigirse a los miembros de una familia como entidades separadas, más que como un conjunto orgánico, es, a priori, nociva».[9]

Los argumentos contra el aborto tienen en común una valoración del feto no nato superior a la de la mujer viva. Si «el debate sobre el aborto es un debate sobre el ser persona»,[10] el movimiento de liberación de las mujeres es también un movimiento sobre el ser persona (como cualquier movimiento de liberación). La mujer viva y politizada reclama ser persona, esté vinculada a una familia o no, esté vinculada a un hombre o no, sea madre o no.

---

9 Véase Kristin Luker, *Abortion and the Politics of Motherhood*, Berkeley (CA), University of California Press, 1984, p. 173. Luker destaca que «esto explica la frecuente oposición de los «pro-vida» a […] comidas escolares, guarderías, nutrición adicional para embarazadas y programas anti-abuso […] no porque se opongan necesariamente al contenido de tales programas, sino porque se resisten a la idea de permitir al Estado entrar en el sacrosanto territorio del hogar». El movimiento «pro-vida» también considera «abortivo» todo método de control de la natalidad. Los únicos métodos considerados aceptables son la «planificación familiar natural» (una elaboración del antiguo «método del ritmo») o la abstinencia. Véase Luker, pp. 165-166.

10 Ibídem, p. 5.

La postura antiabortista trata de introducir una única y monolítica cuña en un conjunto de temas tales como las prerrogativas sexuales masculinas, la heterosexualidad prescriptiva, la desventaja económica femenina, el racismo, la prevalencia de la violación y del incesto paternal. Así, la mujer es aislada de su contexto histórico como mujer; su decisión a favor o contra el aborto está desconectada del peculiar estatus de la mujer en la historia de la humanidad.[11] El movimiento antiabortista trivializa los impulsos de la mujer hacia su educación, su independencia y su autodeterminación, considerándolos autoindulgencia. Su texto no escrito más profundo no trata sobre el derecho a la vida, sino sobre el derecho a ser sexual, a separar la sexualidad de la procreación, a hacernos cargo de nuestra capacidad procreativa.

Al permitir que el «acto individual» del aborto sea considerado la cuestión real, algunos de los que están a favor han recaído en la estéril argumentación de que se trata de «un simple procedimiento quirúrgico». Pero la posición feminista general ha sido más compleja y tiene que ver con contextos, con transformaciones sociales, con el uso y abuso de poder, con relaciones liberadas de los modelos de dominación y sumisión. Aunque reclama para sí una postura moral superior, la retórica antiabortista reduce el alcance y la riqueza de la opción moral. No ve al mundo más allá del feto, sino en el resbaladizo argumento de que, al permitir la matanza de fetos, pasaremos directamente a matar a los viejos, los retrasados mentales, los discapacitados físicos.[12] Pero el desequilibrio entre la preocupación por las mujeres y la preocupación por los fetos se repite en el desequilibrio entre la atención que los antiabortistas prestan al feto y la que prestan

---

11 En *Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion* (Boston (MA), Beacon, 1983) Beverly Wildung Harrison sostiene que «la desvalorización de las mujeres» es «una herencia moral inaceptable que debe ser corregida» (p. 7). Resalta que «a menos que la opción procreativa sea entendida como una posibilidad histórica deseable, sustancialmente conducente al bienestar de toda mujer, cualquier debate sobre el aborto estará descentrado desde el principio. Sin embargo, no hay tema más descuidado, en la evaluación moral del aborto, que el tema de si las mujeres deben tener opción procreativa» (p. 41).

12 Un análisis de las actitudes hacia el aborto de mujeres con capacidad diversa puede encontrarse en Michelle Fine y Adrienne Asch, *CARASA New*s, Committee for Abortion Rights and against Sterilization Abuse, Nueva York, junio-julio de 1984. Véase también «Abortion, Amniocentesis and Disability» en «*The New*» *Our Bodies*, Ourselves, p. 303.

a la gente más vulnerable que ya vive bajo terribles presiones en la sociedad estadounidense: los viejos, los sin techo, los de capacidades diversas, los de piel más oscura, los niños en edad preescolar (uno de cada cuatro) que viven en la pobreza, los niños maltratados o que han sufrido abuso en la familia nuclear.

Una moralidad antiabortista que no respete el valor humano intrínseco de la mujer es hipocresía. Pero también lo es una moralidad antiabortista que abunda sobre los derechos y valores del feto y sin embargo condona la cínica indiferencia hacia el espectro total de la vida humana que constituye ahora la política oficial en Estados Unidos.

Hoy no terminaría este libro, como lo hice en 1976, afirmando que «la recuperación de nuestros cuerpos, por parte de las mujeres, posibilitará cambios más esenciales en la sociedad humana que la toma de los medios de producción por los obreros». Si, en efecto, el libre ejercicio por parte de todas las mujeres de sus opciones sexuales y procreativas catalizará enormes transformaciones sociales (yo creo que sí), también creo que esto puede suceder sólo al lado de, ni antes ni después, de otras reclamaciones que a las mujeres y a ciertos hombres les han sido denegados durante siglos: el derecho a ser persona; el derecho a compartir de forma equitativa el producto de nuestro trabajo; a no ser usados meramente como un instrumento, un rol, un útero, un par de manos o una espalda o un conjunto de dedos; a participar plenamente de las decisiones en nuestro lugar de trabajo, en nuestra comunidad; a hablar por nosotras mismas, por derecho propio.

La mayor parte del trabajo, en todo el mundo, es realizada por mujeres: esto es un hecho. En todo el mundo, las mujeres tienen y crían niños; cultivan, procesan y comercializan alimentos; trabajan en fábricas y talleres; limpian hogares y edificios de oficinas; practican el trueque, crean e inventan la supervivencia del grupo. La elección procreativa es, para las mujeres, un equivalente a la demanda por la jornada laboral legalmente limitada que Marx consideraba la coyuntura más importante para los obreros del siglo XIX. Las luchas por esa «modesta Carta Magna», como la llamaba Marx, surgieron de una época en la que el empleador era literalmente el dueño de la vida del trabajador. Las Leyes de Fábrica no terminaron con el capitalismo, pero

cambiaron la relación de los trabajadores con sus propias vidas.[13] También reemplazaron la impotencia del trabajador individual con la toma de conciencia de que la confrontación colectiva podía ser efectiva.

Durante siglos, las mujeres han actuado también, a menudo sin el recurso a la confrontación directa, a partir de un entendimiento colectivo de que sus cuerpos no serían explotados. Orlando Patterson informa que en Jamaica, durante la esclavitud, «no sólo la tasa de mortalidad era anormalmente alta sino, de forma más extraordinaria, que las mujeres esclavas se negaban absolutamente a reproducirse, en parte por desesperación e indignación, en una suerte de rebelión ginecológica contra el sistema, y en menor medida debido a prácticas de amamantamiento peculiares». Angela Davis informa de esquemas similares por parte de las esclavas afro-americanas. Michael Craton nota que, si bien las mujeres esclavas en Jamaica podían ser relevadas del trabajo pesado en los campos, caso de tener o criar cierto número de hijos, estas no tenían hijos o tenían muy pocos. A partir de la emancipación, la tasa de natalidad aumentó.[14]

Angela Davis enfatiza el hecho de que, si bien «las mujeres negras han abortado desde los primeros días de la esclavitud», el aborto no ha sido considerado como «un punto de partida hacia la libertad», sino como un acto de desesperación «motivado […] por las opresivas condiciones de la esclavitud».[15] Con el debido respeto hacia Davis, creo que ella subestima hasta qué punto las mujeres blancas han recurrido al aborto como «acto de desesperación» dentro del contexto no tanto de esclavitud como de otras presiones: violación, traición sexual, incesto familiar, total falta de apoyo para la madre soltera, pobreza, fallo de los intentos an-

---

13 Karl Marx, *Capital*, Chicago, Charles H. Kerr & Co., 1906, I, pp. 255-330 [ed. cast.: *El capital*, Madrid, Akal, 2017].

14 Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. 133; Angela Davis, *Women, Race and Class*, Nueva York, Random House, 1981, p. 205; Michael Craton con Garry Greenland, *Searching for the Invisible Man: Slaves and Plantation Life in Jamaica*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. 96. Véase también Linda Gordon, «The Folklore of Birth Control» en *Woman's Body, Woman's Right: A Social History of Birth Control in America*, Nueva York, Grossman-Viking, 1976, pp. 26-46.

15 Davis, pp. 204-205.

ticonceptivos, e ignorancia o falta de disponibilidad de métodos anticonceptivos. El aborto puede ser un acto de desesperación económica en situación de explotación económica que, aunque menos total y abiertamente violento que la esclavitud, ofrece a las mujeres opciones mínimas, tanto en el lugar de trabajo como en el hogar. Si el derecho al aborto es un punto de partida hacia la libertad, puede serlo sólo al lado de otros puntos de partida, de otras clases de acción. Y, como señala Davis, un movimiento feminista por los derechos reproductivos debe ser sumamente claro en su disociación del racismo por parte de los movimientos eugenésicos y de «control de la población», oponiéndose a la esterilización involuntaria como parte integral de su política.[16]

Como mujer blanca, de clase media y educada, que a finales de los años cincuenta tuvo que rogar y argumentar para conseguir la esterilización después de haber tenido tres hijos, al principio sólo entendí que la esterilización a demanda era tan necesaria como el aborto legal y gratuito. Recuerdo vívidamente el impacto de la contradicción que surgió en los años setenta: mientras el establishment médico estaba poco dispuesto a esterilizar a mujeres como yo, los mismos profesionales y el gobierno federal ejercían presión y coerción para esterilizar a gran número de mujeres indias, negras, chicanas, blancas pobres y portorriqueñas. La política de hace treinta años de la U.S. Agency for International Development dio como resultado la esterilización del 35 % de las mujeres puertorriqueñas en edad de tener hijos.[17] Entre 1973 y 1976, 3.406 indias fueron esterilizadas; en un hospital del Indian Health Services en Oklahoma, una de cada cuatro mujeres internadas fueron esterilizadas: 194 en un solo año. (En 1981, el 53,6 % de los hospitales universitarios de Estados Unidos todavía tenía como requisito la esterilización para abortar.) Las

---

16 Ibídem, pp. 202-221. Véase también *Sterilization: Some Questions and Answers,* 1982, Committee for Abortion Rights and against Sterilization Abuse, 17 Murray St., Fifth Floor, Nueva York. 10007; los comentarios de Helen Rodríguez sobre la propaganda sobre esterilización en Helen B. Holmes, Betty B. Hoskins, Michael Gross (eds.), *Birth Control and Controlling Birth: Woman-Centered Perspectives*, Clifton (NJ): Humana Press, 1980, pp. 127-128; y Adrienne Rich, *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose 1966-1978*, Nueva York, Norton, 1979, pp. 266-267, y Committee for Abortion Rights and against Sterilization Abuse, *Women under Attack: Abortion*, Sterilization Abuse and Reproductive Freedom, Nueva York, CARASA, 1979.

17 *Sterilization: Some Questions and Answers*, p. 9.

demandas legales iniciadas por el Southern Poverty Law Center en defensa de las hermanas Relf o el juicio Madrigal versus Quilligan en defensa de diez mujeres de origen mexicano contra Los Angeles County Hospital en 1974 mostraron dramáticamente la contradicción y dieron origen al activismo contra la esterilización abusiva, exigiendo la emisión, por parte del HEW (Department of Health, Education and Welfare), de una guía para la esterilización voluntaria.[18] Hasta la emisión de dicha guía, HEW financiaba 100.000 esterilizaciones anuales a través del Medicaid y de las agencias para la planificación familiar.[19]

En 1977, la Enmienda Hyde canceló el uso de fondos del Medicaid para abortos, pero continuó financiando las esterilizaciones. En el mismo año, en la National Conference on Sterilization Abuse, una amplia coalición (mujeres indias, negras y latinas, activistas feministas de la salud, medios alternativos, grupos religiosos y de acción social comunitarios) presionó al HEW para que reglamentara todas las esterilizaciones financiadas por el gobierno federal. «El consentimiento informado sobre el procedimiento y las alternativas debía ser otorgado en el idioma preferido por la cliente; el consentimiento no podía ser obtenido durante el trabajo de parto; era obligatorio un período de espera de treinta días; y había una moratoria para la esterilización de mujeres de menos de 21 años.»[20] (La mayoría de la gente objeto de esterilización involuntaria son mujeres.)[21]

Se produjo una tormenta de oposición por parte de administradores de hospitales, obstetras, ginecólogos y una variedad de organizaciones de planificación familiar, e incluso feministas. La National Organization for Women y la National Abortion Rights Action League sostuvieron que las reglamentaciones eran una forma indeseable de legislación proteccionista, detractoras de la autonomía femenina.[22] Muchas feministas blancas no lograron

---

18 Thomas M. Shapiro, *Population Control Politics: Women, Sterilization and Reproductive Choice*, Filadelfia, Temple University Press, 1985, pp. 91-93.

19 Ibídem, p. 115.

20 Ibídem, pp. 137-142.

21 Véase Robert H. Blank, «Human Sterilization: Emerging Technologies and Re-emerging Social Issues», *Science, Technology and Human Values*, vol. 9, núm. 3, 1984, pp. 8-20.

22 Shapiro, p. 139.

entender que las facilidades para obtener la «esterilización a demanda», sin periodo de espera, podían convertirse, y en efecto se convirtieron, en esterilizaciones abusivas, caso de que la mujer fuera de piel oscura, viviera de subsidios o en una reserva india, hablara poco o nada de inglés, o bien su inteligencia y capacidad de juzgar por sí misma se supusieran por debajo del nivel aceptable, por cualquiera de las razones antes mencionadas. Yo misma tuve que luchar contra esta contradicción: basándome en mi propia experiencia, no había reparado en las otras facetas de las políticas en cuestión. El tema de la esterilización me demostró cómo la raza y la clase social diferencian incluso las experiencias más básicas comunes a todas las mujeres: la experiencia de que nuestras decisiones reproductivas sean tomadas por nosotras mismas o por instituciones dominadas por hombres.[23]

Con la promulgación de las reglamentaciones del HEW en 1978, muchos grupos que luchaban contra la esterilización abusiva se desbandaron o reagruparon alrededor de la cuestión del aborto. Pero las reglamentaciones no han sido una solución a los problemas estructurales que rodean al aborto. Shapiro descubrió, en 1985, que mientras «hasta hace poco, las minorías eran esterilizadas en proporciones sustancialmente mayores que las blancas», actualmente «las pobres son esterilizadas en

---

23 En su ensayo de 1983, «Racism and Sexism in Nazi Germany: Motherhood, Compulsory Sterilization and the State», Gisela Bock analiza cómo se manifestó esta cuestión durante el período nazi (y, según su ensayo, cómo está resurgiendo en Alemania). Sugiere que «cuando hay sexismo y racismo, en particular con características nazis, todas las mujeres están igualmente implicadas en ambos, pero con experiencias diferentes. Están sujetas a una política coherente de doble filo, de racismo sexista o de sexismo racista (un matiz sólo de perspectiva), pero son segregadas a medida que viven los dos lados de esta política, una división que también funciona con el fin de segregar sus formas de resistencia al sexismo tanto como al racismo […] En lo que concierne a la lucha por nuestros derechos reproductivos (por nuestra sexualidad, nuestros hijos y el dinero que queremos y necesitamos), la experiencia nazi puede enseñarnos que, para tener éxito, la lucha debe apuntar a obtener tanto los derechos como los medios económicos que permitan a las mujeres elegir entre tener o no tener hijos […] Los recortes de la ayuda social a madres solteras, la esterilización abusiva y los ataques contra el aborto legal y gratuito son sólo distintos aspectos de un ataque dirigido a dividir a las mujeres. La actual política poblacional y familiar en Estados Unidos y en el Tercer Mundo hacen que la experiencia alemana bajo el nacionalsocialismo resulte particularmente relevante». Renate Bridenthal, Atina Grossman y Marion Kaplan (eds.), *When Biology Became Destiny: Women in Weimar and Nazi Germany*, Nueva York, Monthly Review Press, New Feminist Library, 1984, pp. 271-296.

tasas desproporcionadamente altas. La esterilización de las minorías no ha declinado. En cambio, están aumentando las esterilizaciones entre las blancas, notablemente blancas pobres que dependen de subsidios.»[24]

Las actitudes enquistadas respecto de las mujeres (analizadas en las capítulos 4, 5 y 8 de este libro), de los pobres, de la gente de color; una creciente dependencia de la medicina y de la tecnología para la resolución de problemas sociales; una actitud mental neo-malthusiana de control poblacional centrada en la «superpoblación» en lugar de la justa distribución de los recursos... estos factores subsisten. Como dice Shapiro, «el Estado hace que sea más fácil, para la madre dependiente de subsidios, obtener una esterilización, que mantener a sus hijos abrigados en invierno, conseguir guarderías o darles una alimentación nutritiva».[25]

El vínculo del derecho al aborto con la esterilización abusiva es muy fuerte, porque conecta los temas reproductivos femeninos con las líneas de clase y raza, y porque dramatiza la necesidad de las mujeres, sean quienes sean, de decidir cómo van a emplear sus cuerpos, si tendrán o no hijos, si deciden ser sexuales y maternales. Es posible que en los próximos años el aborto sea nuevamente criminalizado [en Estados Unidos]. En tal caso, miles de mujeres morirán, en dolor y soledad, por abortos ilegales fallidos o por autoabortos. Las mujeres pobres son quienes más sufrirán y quienes tendrán el mayor índice de mortalidad. Los traficantes del aborto ganarán miles de dólares y los profesionales conscientes que se arriesguen (incluyendo a mujeres que ayuden a otras mujeres) irán a la cárcel. Actualmente, no obstante, existe una masa crítica de mujeres que, de forma colectiva, saben mucho más de lo que la mayoría de las mujeres han sabido en este siglo acerca del cuidado físico de sí mismas y de otras. No es que simplemente exista un movimiento político de mujeres desde hace casi dos décadas, sino también un movimiento de autoeducación y educación sanitaria femenino que ha generado inmensos recursos. La lucha será continuada, abiertamente o a escondidas, por las mujeres y algunos hombres plenamente conscientes de que esta no es una cuestión aislada ni tampoco simple, que la disponibilidad del

---

24 Shapiro, pp. 98-103.

25 Ibídem, p. 189.

aborto seguro, a demanda, es sencillamente una de las cuestiones por las que debemos unirnos todos: no se trata del aborto per se, sino del poder de las mujeres para elegir cómo y cuándo emplearemos nuestra sexualidad y nuestras capacidades reproductivas, y que esto, en sus múltiples implicaciones, abre la puerta a un nuevo tipo de comunidad humana.

Al igual que gran parte de la bibliografía feminista radical de su época, este libro depende en gran medida de un concepto de patriarcado al que como un depósito van a parar todos los factores negativos de la historia. En estas páginas intenté definir al patriarcado de la forma más concreta posible, no dejarlo caer en la abstracción. Pero no quise, y ciertamente no quiero hacerlo ahora, dejar que el término «patriarcado» se convierta en un cajón de sastre tan amplio que oscurezca áreas específicas de la experiencia femenina. El problema del encuadre de la opresión específica de las mujeres, en tanto mujeres, ha sido tratado de distintas maneras por diferentes grupos de feministas. Por ejemplo, en *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* [El patriarcado capitalista y el caso del feminismo socialista], volumen de ensayos publicado en 1979 y editado por Zillah Eisenstein, pueden reconocerse las dificultades que encontraron las marxistas feministas blancas al tratar de unir el análisis feminista con el de clase: en los términos de Rosalind Petchesky, las dificultades de «disolver el guión». En el mismo libro, «The Combahee River Collective: A Black Feminist Statement» muestra cómo las mujeres negras trabajan para separar y para reconectar los frentes de batalla de clase, raza y sexo.[26]

El patriarcado es un concepto concreto y útil. Ya sea considerado como fenómeno capitalista, ya como parte de la historia precapitalista de muchos pueblos, que también debe ser confrontado en los socialismos existentes, el patriarcado es ampliamente reconocido como el nombre de una jerarquía sexual identificable. No estamos en peligro de perder nuestro enfoque sobre el patriarcado como forma fundamental de dominación, paralela a e interconectada con la raza y la clase. Pero considerar al

---

26 Zillah Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Nueva York, Monthly Review Press, 1979. Véase también Gloria I. Joseph, «The Incompatible Ménage a Trois: Marxism, Feminism and Racism» en Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution*, Boston (MA), South End Press, 1981.

patriarcado como un producto puro, no relacionado con la opresión económica o racial, me parece que hoy desvía las líneas de análisis con las que procedemos para actuar.

El otro lado del patriarcado-como-cajón-de-sastre supone la idealización de las mujeres. Aparentemente, a las feministas blancas no les ha resultado fácil expresar una visión feminista sin tropezar con ese ámbito conocido como «la cultura femenina, que tan a menudo corresponde con la «esfera separada» de la clase media femenina victoriana. En tanto madres, las mujeres hemos sido idealizadas y también explotadas. Afirmar el valor intrínseco humano de la mujer mientras este continúa siendo negado de forma insidiosa y flagrante no es algo fácil de hacer en términos estables, claros y no sentimentales. Para las mujeres blancas de clase media, en particular, la mística de la superioridad moral de la mujer (derivada de los ideales del siglo XIX de la castidad femenina y de lo maternal) puede acecharnos, incluso cuando se echa por tierra el pedestal.

En este sentido, me resultan dudosas las políticas de los grupos pacifistas de mujeres que, por ejemplo, celebran la maternidad como base para el compromiso en la acción antimilitarista. No creo que una madre con su hijo sea ni más moralmente creíble, ni más moralmente capaz que cualquier otra mujer. Un niño puede ser usado como credencial simbólica, como objeto sentimental, como un distintivo de rectitud. Yo cuestiono la creencia implícita de que sólo «las madres» con «sus propios hijos» tienen un interés real en el futuro de la humanidad.

Y este es seguramente uno de los puntos en el que, en Estados Unidos, las mujeres indias y negras tienen una muy diferente comprensión, sobre la base de la historia y de los valores de sus respectivas comunidades: la preocupación compartida por muchos miembros del grupo respecto de todos sus niños.

En mi capítulo «La condición de madre y la de hija» traté estas diferencias de una forma superficial. Estaba estudiando el territorio con los instrumentos que, en ese momento, me eran más familiares: mi propia experiencia, la literatura escrita por mujeres anglosajonas blancas de clase media (Virginia Woolf, Radclyffe Hall, Doris Lessing, Margaret Atwood) y el estudio de Carroll Smith-Rosenberg sobre las relaciones entre mujeres blancas de clase media en el este de los Estados Unidos del siglo XIX. Si bien

no me limité únicamente a estos materiales, se convirtieron en la lente a través del cual consideraba a mi sujeto, hasta el punto de que incluso el testimonio personal quedó desvirtuado. Al escribir, por ejemplo, sobre el hecho de haber sido cuidada por una niñera negra, intenté desdibujar esa relación para convertirla en una relación madre-hija. Pero un «entendimiento» personalizado no evitó que me deslizara sobre el sistema concreto en el cual las mujeres negras han debido nutrir a los hijos del opresor. Es más, basándome en la mitología griega, siempre a mano, generalicé que «la catexis entre madre e hija» estaba en peligro siempre, en todo el mundo. Un estudio de los mitos y las filosofías indígenas, africanas y afroamericanas podría haber sugerido modelos distintos.

La riquísima literatura escrita por mujeres afro y caribeño-americanas, y de forma creciente por mujeres indígenas, asiático-americanas y latinas, ofrece la complejidad de esta diferente perspectiva. En la obra de teatro Florence de Alice Childress, la madre es ferozmente protectora de su hija y está totalmente determinada a apoyar sus aspiraciones, en un mundo que quiere que su hija no sea más que una empleada doméstica. En The Bluest Eye de Toni Morrison, Pauline Breedlove ha sido tan dañada por el racismo interiorizado que no puede ni amar ni intentar proteger a su propio hijo, a la vez que se desvive por los rubios hijos de su empleador. El cuento «Medley» de Toni Cade Bambara está escrito en la voz de una madre que «lo está consiguiendo», una «buena especialista en manicura» a quien los hombres ni engañan ni fascinan. Mientras arregla las uñas de un conocido tahúr o canta en la ducha con su novio, el proyecto que declara consiste en «hacer un hogar para mi hija». En otro cuento de la misma autora, la madre (una revolucionaria en algún lugar del mundo que sugiere Vietnam) entrega su hija a una compañera para que la cuide hasta la liberación de la ciudad, un evento en el cual la niña, educada maternalmente, también participará. Si bien los personajes no son ostensiblemente negros, el cuento remite a la historia de las rebeliones de los esclavos del siglo XIX y al Underground Railroad [Ferrocarril clandestino, organización que ayudaba a escapar a los esclavos]. En *Brown Girl, Brown Stones* [Chica morena, huesos morenos] de Paule Marshall, el intenso conflicto entre madre e hija marca lo que Mary Helen Washington denominará «el más complejo tratamiento del vínculo madre-hija en la literatura estadounidense contemporánea». Eva Peace, en *Sula*

de Toni Morrison, se ve forzada a volcar todas sus fuerzas en la lucha por la supervivencia de sus hijos; su amor maternal se expresa en acción hasta el fin, en un contexto tan básico en cuanto a sus dificultades que no permite ningún «mundo femenino de amor y ritual». En *Zami*, Audre Lorde retrata a una madre inmigrante de las Indias Occidentales que cría a sus tres hijas en el ajeno mundo de Harlem, Nueva York; es una mujer estricta, auto-contenida, leal a su esposo, que no demuestra su afecto salvo en el momento de la primera menstruación de su hija. Es su casa la que la hija debe dejar para convertirse en poetisa y lesbiana. Pero aún en esta corta lista hay diferencias culturales específicas que median las interacciones madre-hija: afroamericanas, de las Indias Occidentales, urbanas, rurales.[27]

Consideremos las implicaciones de la siguiente afirmación de Joyce Ladner:

> Las mujeres negras son socializadas […] tempranamente en sus vidas para convertirse en mujeres fuertes e independientes que, debido a las precarias circunstancias que surgen de la pobreza y el racismo, pueden eventualmente tener que convertirse en cabeza de sus propias familias.[28]

Ser mujer negra, cabeza de familia, no implica poseer mayor poder social y político, aunque a menudo implica liderazgo y responsabilidad dentro de la comunidad. Conlleva las diversas tareas de proveer, proteger, enseñar, establecer objetivos, siempre en el contexto antagonista y casi siempre violento del racismo.

---

27 Alice Childress, Florence, en *Masses & Mainstream*, vol. III, octubre de 1950, pp. 34-47; Toni Morrison, The Bluest Eye, Nueva York, Pocket Books, 1972, 1976; Toni Cade Bambara, *The Sea Birds Are Still Alive*, Nueva York, Random House, 1977; Paule Marshall, *Brown Girl, Brown Stones*, Nueva York, Feminist Press, 1981; Toni Morrison, *Sula*, Nueva York, Bantam, 1974; Audre Lorde, *Zami: A New Spelling of My Name*, Trumansburg (NY), Crossing Press, 1982. Para un valioso análisis de las madres y las hijas en la obra de Toni Morrison, véase Renita Weems, «"Artists without Art Form": A Look at One Black Woman's World of Unrevered Black Women» en Barbara Smith (ed.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Nueva York, Kitchen Table/Women of Color press, 1983.

28 Joyce Ladner, *Labeling Black Children: Some Mental Health Implications*, Washington, Institute for Urban Affairs and Research, Howard University, 1979, p. 3, citado en Gloria I. Joseph, «Black Mothers and Daughters: Traditional and New Populations», *SAGE: A Scholarly Journal on Black Women*, vol. 1, núm. 2, otoño de 1984, p. 17

Gloria I. Joseph, que ha realizado estudios pioneros sobre maternidad y la condición de las hijas negras, amplifica a Lardner al descubrir que:

> Existe una tremenda cantidad de conocimientos transmitidos por las madres negras a sus hijas, que les permiten sobrevivir, existir, tener éxito y ser importantes para las comunidades negras a lo largo de los Estados Unidos. Estas actitudes se interiorizan y transmiten a las generaciones futuras.[29]

Joseph también señala que es típico, en las familias negras, que la crianza sea compartida con muchas personas, incluidos los hermanos:

> Las mujeres negras tienen roles integrales en la familia, y frecuentemente es irrelevante si son madres biológicas, hermanas o miembros de la familia extensa. Desde el punto de vista de muchas hijas negras, podría ser: mi hermana, mi madre; mi tía, mi madre; mi abuela, mi madre.[30]

El psicoanálisis y la psicología han priorizado las relaciones «primarias» asumidas en la familia nuclear de clase media europea del siglo XIX, de la que surgió el psicoanálisis: padre, madre, hija, hijo. Pero al leer el comentario de Gloria Joseph, recuerdo un poema de Bea Medicine, una antropóloga lakota:

> Una mujer de muchos nombres
> todas las designaciones de familia
> Tuwin: tía
> Conchi: abuela
> Hankashi: prima

---

29 Gloria I. Joseph y Jill Lewis, *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives*, Nueva York, Anchor Books, 1981, pp. 75-186. El trabajo de Joseph es particularmente rico en el análisis de estilos culturales y de instituciones culturales tales como el «Día de la Madre», y de actitudes maternalmente transmitidas respecto de los hombres y el matrimonio.

30 Ibídem, p. 76. En su artículo en *SAGE* de 1984, Joseph estudia la maternidad lesbiana y la maternidad adolescente. Pide a las comunidades negras que acepten a las madres lesbianas y a sus hijos, y sugiere el papel que tienen el racismo y la pobreza, además del sexismo, en la desposesión de las mujeres negras pobres sobre cualquier aspiración posible más allá de un hijo propio.

Ina: madre
todas honorables,
todas buenas.[31]

En la reciente literatura escrita por mujeres de color en este país, la afirmación del vínculo madre-hija está poderosamente expresada, no primariamente en términos de una diada, sino como una faceta de una cultura de mujeres y de una historia grupal que no es meramente personal. Existen, obviamente, grandes variaciones de cultura e historia, encorsetadas por el hecho del racismo y por las posiciones ocupadas por las mujeres de color en una economía racista y sexista. El primer volumen bilingüe de narrativa escrita por latinas comienza:

> La mayoría de las latinas, al buscar algún tipo de tradición literaria entre nuestras mujeres, hablan usualmente de los «cuentos» que nos contaron nuestras madres y abuelas […] En la mayoría de los casos, nuestras vidas y las vidas de las mujeres que nos precedieron jamás han sido contadas completamente, salvo en forma oral. Pero ya no podemos arriesgarnos a mantener nuestra tradición oral: una tradición que se basa en estrechas redes familiares y que depende de que las distintas generaciones vivan en la misma ciudad o barrio.[32]

Así, los cuentos de la madre, e incluso la lengua materna, son fuente de literatura. La misma idea ha sido expresada por Paule Marshall, por Audre Lorde en *Zami*, por Cherríe Moraga en «La Güera»,[33] y es furiosamente explorada por Nellie Wong en su poema «On the Crevices of Anger»:

¡Ai ya, yow meng ah! ¿Cómo podemos siquiera empezar
a saber, a entender si cerramos nuestros oídos,

---

31 Bea Medicina, «Ina 1979» en Beth Brant (ed.), *A Gathering of Spirit: Writing and Art by North American Indian Women*, Montpelier, Sinister Wisdom Books, 1984, pp. 109-110.

32 Alma Gómez, Cherríe Moraga y Mariana Romo-Camma (eds.), *Cuentos: Stories by Latinas*, Nueva York, Kitchen Table/Women of Color Press, 1983, p. viii.

33 Cherríe Moraga, «La Güera», en Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table/Women of Color Press, 1981, pp. 27-35.

si cerramos nuestros ojos a la luna,
hacemos cráteres en nuestros propios cuerpos, ignoramos
el toque humano?
Tengo ahora a mi madre en mis brazos
aunque ella no está aquí.
Nunca me tuvo en sus brazos
nunca me tuvo en sus brazos
pero no es demasiado tarde,
no cuando respiro y descifro su voz,
aunque dura, estridente, llamando
a través de las escamaciones de mi piel.
… Todavía busco a mi madre
que no conoció fama ni notoriedad, que pelaba gambas
por una monedas diarias…
Escribió un poco en inglés, un poco en chino
y lloró después del nacimiento
de cada hija.
Ella es la poetisa que veía y que no me vio.[34]

En un ensayo sobre feminismo asiático-americano, Merle Woo habla de terminar con el silencio de las mujeres asiáticas: un manifiesto escrito como una carta a su madre. En la novela *Obasan* de Joy Kogawa, el silencio protector (y autoprotector) de la tía abuela *issei* [nacida en Japón] es roto por la militante tía nisei [primera generación de inmigrantes], la historiadora familiar e indigadora de los hechos. Kogawa estudia cómo una familia extensa japonesa-canadiense es diezmada por la guerra y el racismo; sin embargo, la niña cuya madre apenas sobrevive a Hiroshima tiene dos guardianas mujeres, y cada una hace lo que mejor sabe hacer, a pesar de los años de reubicación, desposesión y fragmentación.[35]

Al escribir sobre la resistencia a la Relocation Act [Ley de reubicación] para los pueblos hopi y navajo de Big Mountain, Arizona, Victoria Seggerman resalta el papel que tuvieron las «abuelas» (mujeres maduras y ancianas) en la vida de la familia extensa y como líderes de la resistencia:

34 Nellie Wong, «On the Crevices of Anger» en *Conditions*, vol. 1, núm. 3, primavera de 1978, pp. 52-57. «Yow meng ah!»: ten piedad.

35 Merle Woo, «Letter to Ma» en *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, op. cit., pp. 140-147; Joy Kogawa, Obasan, Boston, Godine, 1981, 1984.

> Las madres son responsables del conocimiento económico, social y ritual de sus hijas […] Las abuelas tienen una posición especial, porque transmiten la pertenencia al clan y el linaje, además de la mitología y las ceremonias […] Las relaciones de poder, autoridad e influencia se estructuran de forma matrilineal; la descendencia y la socialización son responsabilidad del linaje materno. Las mujeres son respetadas por su asesoramiento, su maternidad y sus capacidades económicas.

Lamentablemente, algunas feministas blancas han tendido a idealizar y expropiar los valores indígenas, tratando de absorberlos en una espiritualidad o un utopismo feministas, eclécticos y desarraigados, con poca preocupación activa respecto de la continua destrucción, por parte de los blancos, de las familias, tribus, naciones y pueblos indígenas; de la separación forzada de los niños de sus casas maternas; del desalojo de las tierras de sus abuelas; de la esterilización abusiva de las mujeres indígenas. El poder espiritual y práctico de la mujer indígena adulta se ve cruelmente constreñido por las coerciones del gobierno de los Estados Unidos.[36]

Menciono estos trabajos como parte del material que, respecto de mis ideas del capítulo 9, han representado un reto o una ampliación.

En 1986, la visibilidad y la variedad de la maternidad lesbiana son mayores que en 1976. En ese momento parecía importante analizar la maternidad lesbiana como parte integral de la experiencia de la maternidad en general, para no colocar a las madres lesbianas aparte, en un capítulo separado. Las lesbianas que

---

36 Victoria Seggerman, «Navaho Women and the Resistance to Relocation», *off our backs*, marzo de 1986, pp. 8-10. Véase también Kate Shanley, «Thoughts on Indian Feminism», Beth Brant, «A Long Story» y Lynn Randall, «Grandma's Story», en *A Gathering of Spirit*, op. cit., pp. 213-216, 100-107 y 57-60 respectivamente. En el momento en que este manuscrito era entregado a imprenta, se publicó *The Sacred Hope Recovering the Femenine in American Indian Traditions* de Paula Gunn (Boston, Beacon, 1986). Allen trató en profundidad las actitudes indias hacia la maternidad y la madre —actitudes bastante distintas de las de los blancos y de aquellos influidos por el cristianismo, que habían sido inevitablemente corrompidas y distorsionadas cuando fueron recogidas por fuentes blancas o expropiadas de forma superficial en la ideas blancas no tribales de la ginocracia—. Véase especialmente sus ensayos «Grandmother of the Sun» (pp. 13-29), «When Women Throw Down Bundles» (pp. 30-42), «Where I Come From Is Like This» (pp. 43-50) y «Who Is Your Mother? Red Roots of White Feminism» (pp. 209-221).

criaban hijos de anteriores matrimonios, solas o en parejas lesbianas, comenzaban a ser visibles, a medida que muchas mujeres previamente identificadas como heterosexuales, empezaron a dejar sus matrimonios y a salir del armario como lesbianas.[37]

Quizás el tema más evidentemente doloroso y divisivo en los años setenta era el de los hijos varones. Muchas comunidades lesbianas tenían dificultades respecto del lugar de los hijos varones en los espacios físicos concretos o en los intereses políticos de la comunidad. En el fondo, la disputa estaba entre la objeción a «dar energía» a varones (por más jóvenes que fueran), y la esperanza de que un varón joven criado en una comunidad femenina políticamente consciente se convertiría en un nuevo tipo de hombre. Como resulta obvio del capítulo 8 de este libro, yo comparto esta esperanza.

Actualmente, después de una década de litigios legales por el derecho de las madres lesbianas a la custodia de sus hijos, surgen nuevos temas y nuevas perspectivas. Muchas lesbianas, en pareja o no, están teniendo hijos por inseminación artificial. Mujeres que comparten la crianza de hijos con madres lesbianas buscan su reconocimiento como madres, incluyendo derechos de visita y custodia. Firmar un boletín, visitar a un niño hospitalizado o dar consentimiento para un tratamiento médico en ausencia de la madre se convierten en un tema de derechos legales para la comadre lesbiana, a diferencia de lo que ocurre con una madrastra o un padrastro casados. En situación de muerte o incapacidad de la madre biológica, lo más probable es que el hijo sea asignado al padre o a cualquier otro familiar sanguíneo, sin importar la duración y la calidad del vínculo entre comadre e hijo. Mientras tanto, en cualquier juicio por custodia, las madres biológicas lesbianas todavía deben enfrentar prejuicios homofóbicos.

---

37 Sin embargo, Sandra Pollack ha señalado que, en la ideología convencional, la madre lesbiana es todavía una «categoría teóricamente imposible, mientras que a principios de los años setenta las lesbianas definidas que trabajaban en el movimiento feminista eran a menudo "madres ocultas"». En 1976 se estimaba que entre el 10 % y el 20 % de las mujeres adultas eran lesbianas, y que entre el 13 % y el 20 % de estas eran madres. Sandra B. Pollack, «Lesbian Mothers: An Overview and Analysis of the Research, a Lesbian Feminist Perspective», de próxima aparición en un libro sobre crianza lesbiana, coeditado por Sandra B. Pollack y Jeane Vaughan y publicado en 1987 por Firebrand Books, Ithaca (NY). Las estadísticas citadas por Pollack provienen de Nan Hunter y Nancy Polikoff, «Custody Rights of Lesbian Mothers: Legal Theory and Litigation Strategy», *Buffalo Law Review*, vol. 25, núm. 691 (1976), p. 691.

Sandra Pollack señala que gran parte de la investigación sobre maternidad lesbiana ha surgido de la lucha por la custodia, y que su énfasis ha estado puesto en mostrar que «las madres lesbianas son idénticas a cualquier otra madre, o por lo menos a cualquier madre soltera». Cuando los tribunales intentan establecer la «capacidad de crianza», los estereotipos heterosexuales tradicionales respecto de los roles sexuales son tenidos por norma; la hija de una lesbiana será considerada sana y estable si usa vestidos, juega con muñecas y no se muestra afectada por las decisiones no tradicionales de su madre. Pollack se opone a esta perspectiva, sugiriendo que las madres lesbianas son diferentes y que las diferencias son complejas y tienen que ver en parte con la homofobia social y sus efectos (discriminación habitacional y laboral, temor a ser descubierta, invisibilidad lésbica), pero también con una ausencia de roles sociales rígidos, con modelos de independencia, auto-suficiencia, confianza en sí misma, y con la diversidad cultural e individual que existe en los hogares lesbianos. Ella anima a una investigación que se aparte de la «homogeneización» de la maternidad lesbiana dentro de la heterosexualidad convencional, y apunte hacia las verdaderas vidas y necesidades de las lesbianas y sus hijos.[38]

Precisamente porque la lesbiana es diferente, un sistema de valores que prescribe un conjunto limitado de posibilidades para las mujeres no puede ni tolerarla ni afirmarla. Precisamente porque la diferencia es tan poderosa (si bien lo «diferente» puede socialmente carecer de poder), se convierte en blanco de amenazas, acoso, violencia, control social, genocidio. El poder de la diferencia es el poder de la propia plenitud de la creación, la estimulante variedad de la naturaleza. Cada niño que nace es testimonio de cuán intrincadas y amplias son las posibilidades inherentes a la humanidad. Sin embargo desde el nacimiento, en la mayoría de los hogares y de los grupos sociales, enseñamos a los niños que sólo algunas de sus posibilidades son vivibles; les enseñamos a oír solo ciertas voces dentro de ellos, a sentir solo de lo que nosotros creemos que deben sentir, a reconocer solo a ciertos otros como humanos. Enseñamos al niño a odiar y despreciar esos lugares de sí mismo en los que se identifica con las mujeres; enseñamos a la niña que hay un solo tipo de femineidad

38 Pollack, op. cit.

y que las partes incongruentes de sí misma deben ser destruidas. La repetición o reproducción de esta restringida versión de humanidad, que una generación transmite a la siguiente, es un ciclo cuya ruptura constituye nuestra única esperanza.

En 1976 analicé la entrada de los hombres a las tareas del cuidado infantil, tanto en las familias como en los sistemas de guardería. Actualmente este tema me parece mucho más amplio que el proyecto de desarrollar habilidades de crianza en los hombres o que los niños reciban atención primaria tanto de mujeres como de hombres. La pregunta cada vez más acuciante es: ¿cómo lograr tener, en esta sociedad, cuidado infantil no explotador, más allá de que sea realizado y organizado por mujeres, por hombres o de forma conjunta? Ahora empiezan a abundar las guarderías con licencia, impulsadas como empresas, a medida que un creciente número de madres debe salir a trabajar, sin importar qué sienten respecto a quedarse en casa con sus hijos. Las guarderías corporativas pueden convertirse en una multimillonaria industria de servicios.[39] Si pensamos en los sistemas de salud o de educación de este país como modelos posibles, sabemos que están organizados para beneficiar a quienes pueden pagar y que incluso en esos casos pesa más la tecnología que el respeto y el cuidado del individuo. ¿Quién se ocupará realmente de los niños? ¿Cómo serán entrenadas estas personas? ¿Cuánto se les pagará, en una profesión denigrada hace tanto tiempo por ser «trabajo de mujeres»? ¿En qué medida los padres y madres determinarán estas políticas? ¿Quién determinará los standards? ¿Se reconocerá la experiencia y la imaginación de quién? ¿Cómo se respetará la diversidad cultural y sexual en un país donde prevalece la norma de la familia nuclear, estable, rubia y de ojos azules?

Para muchos estadounidenses, el estereotipo de la guardería pública deriva de la propaganda antisocialista de la Guerra Fría: niños de tierna edad son separados por la fuerza de sus madres y entregados al Estado; un estereotipo de uniformidad y adoctrinamiento colectivista opuesto al individualismo maternal/paternal. En esta pesadilla, los niños son convertidos en pequeños robots que aprenden a traicionar a sus padres. Pero sabemos (nos han forzado a saber) que dentro de la unidad familiar nuclear individual

39 Véase por ejemplo «Corporate Child-Care Grows Up» en *San Jose Mercury News*, 10 de junio de 1986, p. 1E.

estadounidense ha habido una epidemia de violación sexual, en general padre a hija o hermano a hermana, a veces con la negación o la colaboración pasiva de la madre; que existe el maltrato infantil además del maltrato a la mujer; también, y en particular en el caso de adolescentes, que el rechazo de los padres lleva al abandono voluntario o a la entrega de los jóvenes al sistema judicial juvenil. A partir de su investigación sobre asesinatos en serie de mujeres y de jóvenes de la calle, Jean Swallow ha establecido conexiones entre el abuso sexual infantil y la «delincuencia» adolescente femenina: prófugas, prostitutas, chicas de la calle, alcohólicas adolescentes. Los niños golpeados y violados de la no examinada familia estadounidense se encuentran en las calles de Seattle o St. Paul, jóvenes que tratan de sobrevivir y que dependen de extraños.[40]

Entre un Estado patriarcal y la familia patriarcal como guardianes de los niños, hay poco que elegir. Pero existe otra posibilidad: el surgimiento de un movimiento colectivo antipatriarcal, que adjudique el mayor valor al desarrollo de los seres humanos, a la justicia económica, al respeto por la diversidad racial, cultural, sexual y étnica, a brindar las condiciones materiales para que los niños florezcan en mujeres y hombres responsables y creativos, y a redireccionar y finalmente extirpar la propensión a la violencia.

Ha sido extraño vivir nuevamente este libro de cerca y de forma crítica. Otra vez he sentido el ardor y la necesidad que sentí durante los cuatro años de investigación y redacción. Porque el tema no se agotó en mí cuando terminé el libro. Seguí con otros temas, pero éste ha perdurado, bajo tierra y en las formas concretas en que mis hijos y yo hemos estado juntos y separados. En las formas concretas en que yo y otras mujeres hemos estado juntas y separadas.

---

40 Véase Jean Swallow, «Not So Far from Here to There», ensayo inédito, 1986. Los recientes trabajos sobre incesto incluyen Louise Armstrong, *Kiss Daddy Goodnight: A Speakout on Incest*, Nueva York, Pocket Books, 1979; Sandra Butler, *Conspiracy of Silence: The Trauma of Incest*, San Francisco, New Glide Publications, 1978; Judith Herman y Lisa Hirschman, *Father-Daughter Incest*, Cambridge, Harvard University Press, 1981; Toni McNaron y Yarrow Morgan (eds.), *Voices in the Night: Women Speaking about Incest*, Minneapolis, Cleis Press, 1982; y el trabajo pionero de Florence Rush, *The Best-Kept Secret*, Nueva York, McGraw-Hill, 1980. Véase también Wini Breines y Linda Gordon, «The New Scholarship on Family Violence» en *Signs*, vol. 8, núm. 3, primavera de 1983, pp 495-531; que incluye un importante análisis de «la familia como locus histórico de fuertes luchas entre los dos sexos y las diferentes generaciones».

Nunca quise que este libro se prestara a la sentimentalización de las mujeres o de la capacidad de crianza o espiritual de las mujeres. Fui reprendida, por una respetada mentora, por terminar el libro con un capítulo sobre violencia maternal. Ella pensaba que yo estaba dando munición al enemigo por la mera inclusión de ese capítulo. Pero yo creía en lo que escribí en 1976: «Las teorías del poder femenino y de la ascendencia femenina deben tener plenamente en cuenta las ambigüedades de nuestro ser, y el *continuum* de nuestra conciencia, las potencialidades de energía, tanto creativa como destructiva, en cada una de nosotras». Todavía sigo creyéndolo. La opresión no es la madre de la virtud; la opresión puede desvirtuarnos, minarnos, hacer que nos odiemos a nosotras mismas. Pero también puede hacernos realistas, que no nos odiemos a nosotras mismas ni nos asumamos como meras víctimas inocentes y no imputables.

Al preparar esta edición de 1986, decidí no corregir el cuerpo del libro, excepto unas pocas cosas que abrevié; la actualización de la mayor cantidad de datos posible, y la indicación en esta introducción de ciertos puntos que hoy cuestiono o incluso veo de forma diferente de lo que escribí hace diez años. Este libro es el trabajo de una mujer que ha continuado aprendiendo, reflexionando, actuando y escribiendo. También es un documento basado en un movimiento político mundial que, en sí mismo, ha estado en proceso, lucha y continuo debate interno durante estos años. Quiero que esta nueva edición muestra ambas cosas.

Santa Cruz, California, marzo de 1986.

Prólogo

1

La vida humana de este planeta nace de la mujer. La única experiencia unificadora, innegable, compartida por mujeres y hombres, se centra en aquellos meses que pasamos dentro del cuerpo de una mujer, desarrollándonos. Las criaturas humanas dependen de la lactancia durante un periodo de tiempo mucho más largo que el resto de los mamíferos; la división del trabajo, establecida desde antiguo entre los grupos humanos, asigna a las mujeres no solamente la función de parir y de criar, sino también la absoluta responsabilidad para con los hijos; por estas razones casi todos nosotros conocemos antes que nada el amor y la decepción, el poder y la ternura, en la persona de una mujer.

Llevamos la señal de esta experiencia durante toda la vida, hasta la muerte. Sin embargo, una rara falta de elementos nos ha impedido comprenderla y utilizarla. Sabemos mucho más acerca del aire que respiramos o de los mares que atravesamos, que acerca de la naturaleza y del significado de la maternidad. En la división del trabajo de acuerdo con el género, los hijos de las madres hicieron y dijeron la cultura e inventaron este concepto. Es más que una sugerencia el que la mente del hombre haya estado siempre perseguida por la fuerza de la idea de la

dependencia en una mujer para la vida misma, el constante esfuerzo del hijo para asimilar, compensar o negar el hecho de que ha «nacido de mujer».

Las mujeres también nacen de mujer. Pero es muy poco lo que sabemos del efecto de esa realidad sobre la cultura, pues las mujeres no han sido las artífices de la cultura patriarcal ni se ha dejado oír su voz en ella. Lo más importante en la vida de una mujer es su condición de madre. Expresiones como «estéril» o «sin hijos» se han utilizado para anular cualquier otra posible identidad. La expresión para designar al hombre que no es padre no existe en el reino de las categorías sociales

La maternidad física es un hecho tan evidente y dramático que solo después de cierto tiempo los hombres reconocieron que ellos intervenían en el proceso de la concepción. El sentido de la «paternidad» es superficial. Ser «padre» sugiere, antes que nada, engendrar, proporcionar el esperma que fertiliza el óvulo. Ser «madre» implica una presencia continua, que dura por lo menos nueve meses, y más a menudo años. La maternidad se conquista, primero a través de un intenso rito físico y psíquico de paso —embarazo y parto—, y después aprendiendo a criar, lo cual no se sabe por instinto. Un hombre puede procrear un hijo por medio de la pasión o de la violación, y en seguida desaparecer; no necesita ver o considerar al hijo o a la madre posteriormente. Bajo estas circunstancias, la madre se enfrenta con una serie de sufrimientos y de elecciones que la sociedad condena: el aborto, el suicidio, el abandono del hijo, el infanticidio, la educación de un hijo calificado de «ilegítimo», generalmente fuera de la ley. En algunas culturas, la mujer se arriesga al asesinato llevado a cabo por los hombres de su comunidad. Cualquiera que sea su elección, en su cuerpo se perciben cambios irreversibles, su mente nunca será la misma, su futuro como mujer ha sido marcado por el acontecimiento. A casi todos nosotros nos han criado nuestras madres o mujeres que, por amor, necesidad o dinero, ocuparon el lugar de nuestras madres biológicas. Las mujeres, a través de la historia, han colaborado entre sí en el nacimiento y en la crianza de los niños. La mayoría han sido madres en el sentido de la práctica de la ternura y de la preocupación por los jóvenes, ya sea como hermanas, tías, enfermeras, maestras, madres adoptivas o madrastras. La vida tribal, la aldea, la familia numerosa, los sistemas femeninos de ciertas culturas, han tenido en cuenta a las mujeres muy jóvenes, a las

muy viejas, a las solteras y a las estériles en el proceso de «ser madre». Incluso aquellos de nosotros cuyos padres han tomado una parte activa y destacada en nuestra primera infancia, apenas si les recordamos por su paciente vigilia cuando estábamos enfermos, o por realizar aquellas tareas humildes de alimentamos o de asearnos; de ellos solamente recordamos escenas, excursiones, castigos, ocasiones especiales. Para la mayoría, la mujer ha significado la continuidad y la estabilidad —pero también el rechazo y la negación— en el comienzo de nuestra vida; nuestras sensaciones primarias o nuestra más temprana experiencia social está asociada a las manos, a los ojos o al cuerpo de una mujer.

2

En este libro me propongo distinguir entre dos significados superpuestos de maternidad: *la relación potencial* de cualquier mujer con los poderes de la reproducción y con los hijos; y la institución cuyo objetivo es asegurar que este potencial —y todas las mujeres— permanezcan bajo el control masculino. Esta institución ha sido la clave de muchos y diferentes sistemas sociales y políticos. Ha impedido a la mitad de la especie humana tomar las decisiones que afectan a sus vidas; exime a los hombres de la paternidad en un sentido auténtico; crea el peligroso cisma entre vida «privada» y «pública»; frena las elecciones humanas y sus potencialidades. Es la contradicción más fundamental y asombrosa, por causa de esta institución las mujeres nos hemos privado de nuestros cuerpos y quedamos encarceladas en ellos. A veces, en ciertos momentos de la historia y en determinadas culturas, la idea de la mujer como madre ha servido para respetar a todas las mujeres, incluso para reverenciarlas con temor, y para otorgarles un poco de voz en la vida de un pueblo o de un clan. Pero a juzgar por lo que sabemos de la «corriente principal» de la historia registrada, la maternidad como institución ha degradado y ha confinado al gueto las aptitudes de la mujer.

El poder de la madre presenta dos aspectos: la energía o capacidad biológica para concebir y alimentar la vida humana, y el poder mágico con el que los hombres han investido a las mujeres ya sea como culto a la diosa o como temor de ser controlados o

abrumados por mujeres. En realidad, no es mucho lo que sabemos acerca del significado de este poder entre las mujeres fuertes de la era prepatriarcal. Podemos suponer, desear y crear mitos, fantasías y analogías. En cambio, sabemos mucho más de cómo, bajo el patriarcado, la posibilidad femenina ha sido literalmente aniquilada en beneficio de la maternidad. Muchas mujeres, a lo largo de la historia, han sido madres sin elegirlo y, más aún, han perdido sus vidas al traer vida al mundo.

A las mujeres se nos controla amarrándonos a nuestros cuerpos. En uno de sus primeros y ya clásicos ensayos, Susan Griffin señalaba que «la violación es una de las formas de terrorismo, porque a sus víctimas se las elige indiscriminadamente, pero los difusores de la supremacía masculina transmiten que son las mujeres quienes provocan la violación al dejar de ser castas o al estar en el lugar inconveniente a horas inconvenientes...; en síntesis, comportándose como si fueran libres... El miedo a la violación mantiene a las mujeres lejos de las calles durante la noche. Mantiene a las mujeres en el hogar, pasivas y modestas por temor a que se las pueda sospechar provocativas».[1] Susan Brownmiller, al desarrollar más tarde este análisis de Griffin, sugiere que la maternidad obligada, forzada, muy bien podía haber sido en sus comienzos el precio que las mujeres pagaron a los hombres que se convertían en sus «protectores» (y propietarios) frente a la violencia ocasional de otros hombres.[2] Si la violación ha sido terrorismo, la maternidad ha sido una esclavitud penal. *No es preciso que lo sea.*

Este libro no se propone atacar la familia o la maternidad, excepto aquella maternidad definida y restringida bajo el patriarcado. Tampoco invoca el establecimiento de un sistema masivo

---

1 «Rape: The All American Crime», en Jo Freeman (ed.), *Women: A Feminist Perspective,* Stanford (Ca.), Mayfield Publishing, 1975.

2 *Against Our Will: Men, Women and Rape,* Nueva York, Simon Schuster, 1975. Al reseñar el libro de Brownmiller, una feminista, profesional del periodismo, comentó: «Sería extremo y despreciativo... llamar víctimas en sentido general a las madres que lo son como consecuencia de una violación; probablemente tan solo un pequeño porcentaje de ellas lo sea. Pero la violación es un crimen posible porque las mujeres son vulnerables de una forma muy particular; lo contrario de "vulnerable" es "inexpugnable". La "inexpugnabilidad", para acuñar una palabra, ha sido la base de la identidad femenina, el límite de su libertad, la futilidad de su educación, la negación de su crecimiento». «Rape Has Many Forms», reseña en *The Spokeswoman,* vol. 6, núm. 5, 15 de· noviembre de 1975.

de cuidado de la infancia controlado por el Estado. El cuidado masivo de la infancia dentro del patriarcado ha tenido dos objetivos: introducir un número mayor de mujeres en el trabajo como mano de obra, para desarrollar la economía o durante la guerra, y para adoctrinar a los futuros ciudadanos.[3] Nunca se ha concebido como un medio para que la energía de las mujeres surja libre y se mezcle con la corriente principal de la cultura o como medio para cambiar las estereotipadas imágenes de género de hombres y mujeres.

3

Me di cuenta que deseaba escribir un libro acerca de la maternidad, pues era un tema crucial, todavía relativamente inexplorado, de la teoría feminista. Pero no fui yo quien eligió el tema; hace mucho tiempo que el tema me eligió a mí.

Es un libro con raíces en mi pasado, en el cual se mezclan partes de mi vida que permanecían enterradas, aun cuando me abrí paso penetrando en las capas de la primera infancia, la adolescencia, la separación de mis padres y mi vocación de poeta; la geografía del matrimonio, el divorcio espiritual y la muerte, a través de la cual entré en el campo abierto de la edad madura. Cada excursión al pasado se complicó con decepciones, memorias falsas y el falso nombre de los hechos reales. Pero durante mucho tiempo evité este regreso a los años de gravidez, de concepción de los hijos y de las vidas dependientes de mis hijos,

3 A estos aspectos del capitalismo americano se puede añadir un tercero: el motivo de la utilidad. Privilegiados, los centros encargados del cuidado infantil con fines comerciales se han convertido en un «gran negocio». La mayoría cumple una función simplemente de custodia; sobrepasa los límites físicos, la flexibilidad educacional y la libertad; los centros están atendidos casi en su totalidad por mujeres que trabajan percibiendo un salario mínimo. Su dirección y administración está a cargo de corporaciones gigantescas tales como Singer, Time Inc. y General Electric. Estas preescuelas, muy rentables, pueden compararse con las casas de enfermeras, también con fines comerciales, en cuanto a la explotación que llevan a cabo de las necesidades humanas y de las personas más vulnerables de la sociedad. Véase Georgia Sassen, Cookie Arven y el Proyecto de lnvestigación de las Corporaciones y el Cuidado infantil, «Corporate Child Care», *The Second Wave: A Magazine of the New Feminism*, vol. 3, núm. 3, pp. 21-23, 38-43.

pues ello implicaba regresar al dolor y a la rabia en los cuales habría preferido pensar una vez resueltos y lejanos. No pude comenzar a pensar en escribir un libro acerca de la maternidad hasta que me sentí lo bastante fuerte y sin ambivalencias respecto al amor por mis hijos, como para atreverme a regresar a un territorio, para mí el más doloroso, incomprensible y ambiguo de todos los que había recorrido; un territorio cercado por tabúes y minado de falsos designios.

Cuando empecé a escribir este libro no comprendí todo eso. Lo único que sabía era que había experimentado algo considerado como el centro en la vida de las mujeres, algo que les da plenitud incluso en medio de sus tristezas, una llave para descubrir el sentido de la vida; y que apenas podía recordar la ansiedad, el cansancio físico, la rabia, la autoacusación, el aburrimiento y la escisión dentro de mí misma: una escisión más aguda en los momentos del amor apasionado, del deleite que sentía por los cuerpos con espíritu y las mentes de mis hijos, del asombro al ver cómo me seguían amando a pesar de mi fracaso en amarlos total y generosamente.

Desde el principio creí imposible escribir un libro así sin caer a menudo en la autobiografía, sin decir a menudo «yo». Pero durante varios meses sumergí mi cabeza en la investigación histórica y en el análisis a fin de postergar o preparar la forma en que me hundiría en las zonas de mi propia vida, penosas y problemáticas, y de las cuales, a pesar de todo, surgió este libro. Estoy cada vez más convencida de que sólo el deseo de compartir una experiencia privada, y muchas veces dolorosa, puede capacitar a las mujeres para crear una descripción colectiva del mundo que será verdaderamente nuestro. Por otra parte, soy consciente de que cualquier escritor posee cierto poder falso y arbitrario. Es la versión *de ella*, después de todo, la que el lector lee en este momento, mientras que los relatos de los otros —incluso de los muertos— siguen reducidos al silencio.

Es, en cierto modo, un libro vulnerable. He invadido distintos ámbitos profesionales, he quebrantado varios tabúes. Utilicé la erudición a mi alcance cuando me pareció sugestiva, sin pretender por ello convertirme en una especialista. Siempre tuve en mi mente esta pregunta: «Pero ¿cómo fue para las mujeres?», y muy pronto observé una dificultad de percepción fundamental

entre los universitarios varones (y entre algunas mujeres), para quienes «sexismo» es una palabra demasiado fácil. Se trata, en verdad, de un defecto intelectual: la presunción de que las mujeres constituyen un subgrupo, de que el «mundo del hombre» es el mundo «verdadero», de que la única cultura imaginable es la patriarcal, de que los momentos «grandes» y «liberadores» de la historia han sido los mismos para las mujeres y para los hombres, de que las generalizaciones acerca de «hombre especie humana», «hijos», «negros», «padres», «clase obrera» son también aplicables a las mujeres, madres, hijas, hermanas, nodrizas y niñas, y las incluye, pero sólo con una referencia, soslayada aquí y allá, generalmente a alguna función especializada como la lactancia. Los nuevos historiadores de la «familia y la infancia», así como la mayoría de los teóricos de la educación infantil, pediatras y psiquiatras, son hombres. El problema de la maternidad como institución o como idea en la cabeza de los hijos varones mayores, aparece en sus trabajos solo cuando los estilos de madre se discuten y critican. Muy rara vez se citan las fuentes femeninas (si bien existen, tal y como están demostrando las historiadoras feministas); virtualmente, no existen fuentes de primera mano debidas a mujeres madres. Todo esto se presenta como erudición objetiva.

Hace muy poco tiempo que investigadoras feministas como Gerda Lerner, Joan Kelly-Gadol y Carroll Smith-Rosenberg han comenzado a sugerir que, con palabras de Lerner, «la clave para comprender la historia de las mujeres está en aceptar —por más doloroso que sea— que es la· historia de la *mayoría* de la humanidad... La historia tal y como ha sido interpretada y escrita hasta ahora, es la historia de una minoría, que muy bien podría ser el "subgrupo"».[4]

Escribo con dolorosa conciencia de mi propia perspectiva cultural occidental y de las muchas e importantes fuentes que me fueron asequibles: lamentable, porque habla demasiado de cómo la cultura femenina fue fragmentada por las culturas masculinas. Sin embargo, a estas alturas cualquier estudio amplio de la cultura femenina sólo puede ser parcial, y lo que cualquier escritora espera —y sabe— es que otras como ella, con una formación

4 «Placing Women in History: Definitions and Challenges», *Feminist Studies*, vol. 3, núm. 1-2, otoño de 1975, pp. 8, 13.

distinta, con antecedentes y con herramientas, estén reuniendo las demás partes de este inmenso mosaico a medias enterrado que tiene la forma de un rostro de mujer.

Agradecimientos

Es preciso que de las gracias a ciertas personas. De no ser por mis tres hijos, no podría haber escrito este libro; la fuente en la que bebí fue, sobre todo, la del amor, la inteligencia y la integridad de cada uno de ellos desde el primer día en que empezamos a hablar entre nosotros. Son tantas las mujeres con las que he conversado, madres e hijas, que es imposible expresar mi agradecimiento a todas ellas. Phoebe DesMarais y Heleo Smelser han compartido generosamente conmigo sus experiencias y conocimientos desde nuestros días de estudiantes, a pesar del tiempo, las distancias, los hijos, los maridos. los amantes, los diferentes modos de vida. Barbara Charlesworth Gelpi y Albert Gelpi, tanto en la discusión como en el apoyo que me brindaron, han contribuido con sus precisiones acerca de los puntos de vista que compartimos. La imaginación y la inteligencia de Jane Cooper han activado y aumentado las fuerzas necesarias para mi trabajo y mi vida. Durante la gestación del libro, mantuve conversaciones vitales con Robin Morgan; en el curso de aquellos momentos su capacidad intelectual y su afecto fueron muy importantes para mí. Jane Alpert, agobiada por las más difíciles circunstancias personales, me ha infundido valor y me ha criticado con generosidad. Y Mary Daly me ha brindado su camaradería intelectual y emocional; es imposible separar la una de la otra. Susan Griffin emitió juicios de muy profundo y amoroso nivel. Tillie Olsen con ternura y firmeza, a través de su trabajo y de su esfuerzo, me animó a buscar implacablemente nuestra vida oculta como mujeres, y el lenguaje con el cual nombrarla. Kirsten Grimstad y Susan Rennie aportaron puntos de vista, fuentes decisivas y la espuela de la emulación con su trabajo y su amistad. Janice Raymond comenzó como crítica y se convirtió en amiga. Keneth Pitchford aportó el auxilio de una útil revisión del capítulo 8. Richard Howard recreó graciosamente en inglés las palabras de la partera francesa del siglo XVII que aparece en el sexto capítulo. John Benedict, jefe de redacción, contribuyó con su lectura honesta, severa y

responsable, y con varias sugerencias que me ayudaron a aclarar la estructura del libro; más de una vez pronunció las palabras justas en el momento oportuno, y más de una vez discutimos acerca de los temas aquí presentados. Michelle Cliff fue una excelente y animosa agente literaria. He sido muy afortunada por el apoyo de W. W. Norton, mis editores. Lilly Engler leyó y releyó el original e hizo los comentarios; tradujo para mí los versos de la «Tercera elegía de Duino», de Rilke, citados en el capítulo 8; y desde el principio ha estado, en el más profundo de los sentidos, identificada con este libro.

Durante la redacción recibí asimismo ayuda, en forma de referencias, papeles inéditos, reimpresiones, cartas, aliciente y consejo por parte de muchas mujeres a las cuales no entrevisté ni llegué a conocer, quienes aportan su labor tanto dentro como fuera del mundo académico. Los libros son un trabajo compartido que progresa lentamente, con una generosidad que me obligó a darme cuenta en qué medida yo formaba parte de una activa comunidad de mujeres. Quiero manifestar asimismo mi gratitud a Alta, Kathleen Barry, Emily Culpeper, Nancy Fuller, Liselotte Erlanger Glozer, Mary Howell, Brigitte Jordan, Jane Lazarre, Jane Lilienfeld, Helen McKenna, Marian Oliner, Grace Paley, Alice Rossi, Florence Rush, Myra Schotz, Elizabeth Shanklin, Patricia Traxler; Karen London y Fabi Romero-Oak de Woman-books (West 92 St., Nueva York), por brindarme las fuentes bibliográficas, correspondencia y diálogo. Rhoda Fairman y Lisa George no solamente mecanografiaron el manuscrito en sus distintas etapas, sino que me hicieron sentir que valía la pena leerlo. Simone de Beauvoir y Shulamith Firestone fueron las precursoras, con sus puntos de vista sobre el feminismo; con ellas siempre quedaré en deuda. Debo mucho a un amplio número de personas a las que aquí no puedo mencionar. Todos aquellos a quienes doy las gracias no comparten necesariamente mis opiniones y mis conclusiones; la responsabilidad final es mía.

También quedo agradecida y en deuda con las bibliotecas: Schlesinger Women's Archives del Radcliffe College, Biblioteca pública de Nueva York, Biblioteca de la Academia de Medicina de Nueva York, Colección A. A. Brill del Instituto Psicoanalítico de Nueva York, New York Society Library, Bibliotecas Widener y Countway de la Universidad de Harvard, la biblioteca del Douglas College, de la Universidad de Rutgers; también a Joseph

Hickerson, de la sección musical de la Biblioteca del Congreso, y a las bibliotecas de mis amigos. La fundación lngram Merrill brindó generosamente una subvención para cubrir los gastos de la investigación, la mecanografía, y otras necesidades prácticas; agradezco que hayan comprendido que, para mí, escribir este libro era tan importante como la poesía que ellos habrían preferido alentar.

Finalmente, no puedo imaginar la realización de este trabajo sin la presencia en mi vida de mi madre, que me ofreció un ejemplo constante de transformación y de renacimiento; y la de mi hermana, con quien aprendí el significado de conceptos como hermano, hijo, madre y lucha de las mujeres hacia una liberación irreversible y compartida.

Nueva York, febrero de 1976.

1. Cólera y ternura

> Comprender es siempre un movimiento ascendente esta es la razón por la cual la comprensión debe ser siempre concreta. (Nunca nos sacan de la cueva, salimos de ella.)
>
> Simone Weil, *Primer y último cuaderno*

1

De mi Diario, noviembre de 1960:

> Mis hijos me causan el sufrimiento más exquisito que haya experimentado alguna vez. Se trata del sufrimiento de la ambivalencia: la alternativa mortal entre el resentimiento amargo y los nervios de punta, y entre la gratificación plena de la felicidad y la ternura. En cuanto a mis sentimientos hacia estos pequeños seres inocentes, a veces me considero un monstruo de egoísmo y de intolerancia. Sus voces consumen mis nervios, sus constantes necesidades, por encima de todo su necesidad de simplicidad y de paciencia, me llenan de desesperación ante mis propios fracasos, ante mi destino, que es la función para la cual no estaba preparada. Y muchas veces me siento débil por contener mi rabia. Otras veces siento que solamente la muerte nos liberará a los unos de los otros, y entonces envidio a la mujer estéril que se da el lujo de arrepentirse, pero vive una vida de intimidad y libertad.[1] Sin embargo, en otras ocasiones me disuelvo

[1] Hace quince años no me resultaba difícil emplear la expresión «mujer estéril».

con la sensación de su fragilidad, de su encantadora e irresistible belleza, su capacidad para seguir amando y confiando, su lealtad, honradez y desinterés. Les amo. Pero el sufrimiento se apoya en la grandeza y en la inevitabilidad de este amor.

Abril de 1961.

De vez en cuando, me inunda un amor satisfecho hacia mis hijos, y casi parece que me basta el placer estético que me inspiraron esas criaturas pequeñas y cambiantes, así como su sensación de ser amadas, aunque de una forma pasiva. Experimento también la sensación de que no soy una madre desnaturalizada y gruñona a todas horas... a pesar de serlo.

Mayo de 1965.

Sufrir con un niño, por él y contra él —maternal, egoísta y neuróticamente, y a veces sintiéndome desvalida y otras con la ilusión de estar conociendo la sabiduría—, pero siempre, en todas partes, en el cuerpo y en el alma, con aquel niño porque ese niño es una parte de mí misma.

Ser cogida al vuelo por las olas del amor y del odio, y hasta de los celos de la infancia del niño; esperar y temer su madurez; desear librarse de la responsabilidad, atada por cada fibra del propio ser. Aquella curiosa reacción primitiva de protección, la bestia que defiende a su cachorro, cuando nadie le ataca o critica... ¡Y, sin embargo, nadie es con él tan duro como yo!

Septiembre de 1965.

La degradación de la cólera. Furiosa contra un niño. ¿Cómo haré para aprender a absorber la violencia y hacer explícito solo el amor? Agotada por la cólera. La victoria de la voluntad la consigo tan amorosamente... ¡Demasiado amorosamente!

Marzo de 1966.

Tal vez sea un monstruo —una antimujer—, un ser sin voluntad, dirigido, y sin recurso para experimentar los consuelos normales y atractivos del amor, la maternidad y la alegría en los demás...

Presunciones que no han sido examinadas. Primero que una madre «natural» es una persona que carece de otra identidad, alguien que puede hallar una importante gratificación pasando

---

Ahora tal y como se desprende de este libro, me parece un concepto tendencioso y sin sentido, basado en la idea de que solo puede pensarse positivamente en la mujer en función de la maternidad.

el día entero con los niños, acompasando su paso al de ellos; que hay que aceptar como cierto el aislamiento de la madres y de los niños, juntos dentro de la casa; que el amor maternal es y debería ser literalmente desinteresado; que los hijos y las madres son la «causa» de los mutuos sufrimientos. Yo fui atrapada por el estereotipo de la madre cuyo amor es «incondicional», y por las imágenes visuales y literarias de la maternidad como una identidad unívoca. Si yo sabía que había dentro de mí zonas que nunca concordarían con aquellas imágenes, ¿no eran estas zonas anormales, monstruosas? Y como señaló mi hijo mayor, ahora de veintiún años, cuando leyó los pasajes transcritos más arriba: «Parecía que sentías como si debieras amarnos todo el tiempo. Pero no existe ninguna relación humana en la que puedas amar a la otra persona en todo momento». Sí, traté de explicarle, pero se ha pretendido que las mujeres —y las madres sobre todo— aman así.

A partir de los años cincuenta y el comienzo de los sesenta, recuerdo un ciclo. Comenzó cuando cogía un libro o intentaba escribir una carta o, incluso, cuando me encontraba a mí misma al teléfono hablando con alguien para quien mi voz traicionaba la ansiedad o un ataque de energía compasiva. El niño (o los niños) podía estar absorbido en lo suyo, en su propio mundo de sueños; pero tan pronto sentía que yo me deslizaba hacia un mundo que no le incluía, se me acercaba, me cogía de la mano, pedía ayuda, golpeaba las teclas de la máquina de escribir. En aquellos momentos, yo notaba que sus deseos eran engañosos, como si se tratara más de un intento por escamotear mi vida conmigo misma, aunque sólo fueran quince minutos. Montaba en cólera, sentía la inutilidad implícita de cualquier tentativa por salvarme de mí misma, y también experimentaba la desigualdad entre ambos: mis necesidades siempre equilibradas contra las del niño, y perdía siempre. Me dije que podía amar mucho mejor después de un cuarto de hora de concentración, de paz, de desapego de mis hijos.

¡Unos minutos! Para el sentido infantil del abandono inconsolable, si me trasladaba —no sólo física sino espiritualmente— a un reino que estuviera más allá de nuestra vida en común apretadamente circunscrita, era como si un hilo invisible se estirara entre nosotros hasta romperse. Era como si mi placenta hubiera comenzado a negarle oxígeno. Como todas las demás mujeres,

esperaba con impaciencia la llegada de su padre; entonces, durante una hora o dos al menos, el círculo dibujado alrededor de la madre y los hijos se aflojaba y la intensidad entre nosotros disminuía, pues a la casa había llegado otro adulto. Yo no podía comprender que este círculo, este campo magnético en el que vivíamos, no fuera un fenómeno natural.

Debí de saberlo, pero intelectualmente. Sin embargo, la forma cargada de emoción y tradición en la cual me vi obligada a interpretar el papel de Madre, parecía entonces tan inevitable como las mareas. Y por ella, el microcosmos en el cual mis hijos y yo formábamos un pequeño grupo emocional y privado, y donde (cuando hacía mal tiempo o alguien estaba enfermo) muchas veces pasábamos juntos el día sin ver a otro adulto que no fuera su padre. Había una auténtica necesidad subyacente en los reclamos ficticios de mi hijo cuando yo aparentaba separarme de él, no prestarle atención. Trataba de confirmar para sí que la calidez, la ternura, la continuidad, la solidez estaban allí todavía, en mi persona, para él. Mi singularidad, mi exclusividad en el mundo como su madre —tal vez más confusamente también como mujer— evocaba una necesidad más vasta que la que habría podido transmitir otro ser humano, a menos que fuera amando continua, incondicionalmente, desde el alba hasta la noche, y a menudo durante la noche.

2

En 1975, pasé una velada en un salón con un grupo de mujeres poetas, algunas de las cuales tenían hijos. Una de ellas había llevado a los suyos consigo, y dormían o jugaban en los cuartos contiguos. Hablamos de poesía, y también de infanticidio, del caso de una mujer del lugar, madre de ocho hijos, quien a partir del nacimiento del tercero cayó en una fuerte depresión. Muy poco tiempo antes de nuestra conversación, había asesinado y decapitado a sus dos hijos menores sobre el césped frente a su casa. Varias mujeres del grupo, que sintieron una relación directa entre su desesperación y la desesperación de aquella mujer, firmaron una carta dirigida al periódico local protestando por la

forma en que el suceso había sido tratado por la prensa y por el sistema sanitario de la comunidad. Cada mujer con hijos, cada poeta que estaba en aquella habitación, se identificó con ella. Hablamos de los pozos de furor que su historia dejaba abiertos en nosotras. Hablamos de nuestros propios momentos de furia asesina contra nuestros hijos, porque no había nada ni nadie más en quien descargar nuestra furia. Hablamos como tanteando, unas veces en tono elevado y otras en términos amargamente ingeniosos y desprovistos de retórica, con el lenguaje de las mujeres que se han encontrado unidas por el trabajo en común y la poesía, y que encontraron algo más en común en aquella cólera inaceptable aunque innegable. Estas palabras se dicen ahora en voz alta, se escriben, se rompen los tabúes, se resquebrajan las máscaras de la maternidad.

Durante siglos nadie habló de estos sentimientos. Yo fui madre en el mundo americano freudiano de la década de los cincuenta, centrado en la familia y orientado hacía el consumo. Mi marido habló con ansia de los hijos que tendríamos; mis suegros aguardaron el nacimiento del primer nieto. Yo no tenía idea de qué deseaba, de qué podía o no elegir. Sabía tan sólo que tener un hijo presumía asumir plenamente la feminidad adulta, que era «demostrarme a mí misma» que yo era «como las demás mujeres».

«Ser como las demás mujeres» siempre constituyó un problema para mí. Entre los trece y los catorce años sentí que solo representaba el papel de una criatura femenina. A los dieciséis, mis dedos estaban casi constantemente manchados con tinta. El lápiz de labios y los tacones altos, al uso de la época, eran elementos de un disfraz que me resultaba difícil llevar. En 1945 escribía poesía seriamente, y abrigaba la fantasía de ir a la Europa de posguerra como periodista, a dormir entre las ruinas de las ciudades bombardeadas, registrando el renacimiento de la civilización tras la caída de los nazis. Pero también, como las demás jóvenes que conocía, pasé las horas tratando de aplicar mejor el lápiz de labios y enderezando las costuras ondulantes de las medias o hablando de «muchachos». En mi vida ya existían dos compartimentos diferenciados. Pero escribir poemas y fantasear sobre viajes y autosuficiencia me parecía más auténtico; sentí que como incipiente «mujer verdadera» era una impostura. Me quedaba paralizada, sobre todo, cuando me encontraba con los chicos jóvenes. Creo que sentía que los hombres podían —deseaban— leer en

mi pensamiento que yo era verdaderamente «femenina»; un hijo, sospeché, podía ver a través de mí como una instantánea. Esta sensación de estar actuando me creó un curioso sentimiento de culpa, aun cuando se trataba de una actuación exigida para sobrevivir.

Conservo un recuerdo muy claro, penetrante, de mí misma el día después de mi casamiento: barría el suelo. Tal vez aquel suelo no precisaba limpieza; tal vez yo misma no sabía qué hacer conmigo. Pero mientras barría, pensaba: «Ahora soy una mujer: esa es una actividad muy antigua; es lo que las mujeres han hecho siempre». Sentí que me doblegaba ante una antigua fórmula, demasiado antigua para ser puesta en tela de juicio. Esto es lo que las mujeres han hecho siempre. Cuando estuve visiblemente grávida, por primera vez en mi vida adolescente y adulta, no me sentí culpable. Envuelta en una atmósfera desaprobación —incluso por parte de los extraños que pasaban por la calle—, como un aura que llevaba conmigo, las dudas, los temores y los recelos se encontraban con la negación absoluta. Esto es lo que las mujeres han hecho siempre. Dos días antes de que mi hijo naciera, tuve un brote de lo que diagnosticaron aproximadamente como rubeola. Me admitieron en el hospital de infecciosos, a fin de aguardar allí el comienzo del parto. Por primera vez sentía un miedo consciente, y culpa ante mi hijo aún no nacido por haberle «fallado» con mi cuerpo de aquella manera. En las habitaciones contiguas había pacientes con poliomielitis. Nadie podía entrar en mi habitación si no vestía la bata hospitalaria y la máscara. Si durante mi período de embarazo me había sentido con cierto dominio de la situación, ahora dependía absolutamente de mi médico, un hombre enorme, vigoroso y paternal, que rebosaba optimismo y seguridad, y a quien le gustaba acariciarme la mejilla. Mi embarazo transcurrió con normalidad, pero como si yo estuviera sosegada o fuera sonámbula. Asistí a clases de costura durante las cuales confeccioné una chaqueta maternal horrible y muy mal cortada que jamás utilicé; preparé cortinas para el dormitorio del bebé; reuní ropa para él y borré lo más que pude a aquella mujer que había sido yo unos meses antes. Mi segundo libro de poemas estaba en prensa, pero ya no escribía versos y leía poco, excepto revistas hogareñas y libros acerca del cuidado de los niños. Me sentía como si el mundo me observara simplemente como mujer embarazada , y parecía más fácil, menos

perturbador, que yo también me observara de ese modo. Después del nacimiento de mi hijo, el diagnóstico de «rubeola» se transformó en reacción alérgica al embarazo.

Dos años más tarde, estaba otra vez embarazada, y escribía en mi diario:

> Noviembre de 1956.
>
> No sé si se trata de la extrema lasitud del principio del embarazo o de algo más fundamental; pero en este último tiempo me inspira la poesía —tanto si la leo como si la escribo— nada más que tedio e indiferencia. Sobre todo la mía y la de mis contemporáneos más inmediatos. Cuando recibo una carta solicitándome originales o alguien alude a mi «carrera», me asalta un profundo deseo de negar toda responsabilidad e interés hacia la que escribe o escribió. Si es necesario que haya un paréntesis en mi vida de escritora, ésta es una época tan buena como cualquier otra. Durante demasiado tiempo me he sentido insatisfecha conmigo y con mi trabajo.

Mi marido era un hombre sensible y afectuoso que deseaba hijos y que —algo poco frecuente en el ambiente profesional y académico de los años cincuenta— estaba dispuesto a «colaborar». Pero quedaba claro que esta «colaboración» era un acto de generosidad; que su trabajo y su vida profesional eran lo único que merecía tenerse en cuenta en el seno familiar. Durante años este asunto ni se planteó siquiera entre nosotros. Comprendí que mis luchas como escritora eran un lujo, una peculiaridad solamente mía. Mi trabajo casi no aportaba dinero: en realidad, costaba dinero, pues tuve que contratar una doméstica para permitirme escribir dos horas a la semana. En el mes de marzo de 1958, escribí: «Cualquier cosa que pido trata de dármela, pero la iniciativa siempre debe ser mía». Sentí que las depresiones, los arrebatos de cólera, las sensaciones de estar atrapada eran cosas que mi marido estaba obligado a soportar porque me amaba; agradecí ser amada pese a acarrearle aquellos problemas. Pero luchaba por enfocar mi vida. Nunca había renunciado a la poesía ni tampoco al control de mi existencia. Vivía en un piso que daba a un patio de vecindad en Cambridge, hormigueante de niños. Estaba inmersa en los ciclos repetitivos de acudir a la lavandería, despertarme por las noches, interrumpir los momentos de paz o de concentración en las ideas, y asistir a cenas ridículas en las cuales las jóvenes esposas, algunas de ellas con títulos académicos,

exhibían su dedicación plena e inteligente a la salud de sus hijos y a la carrera de sus esposos. Esas mujeres fluctuaban entre las recetas francesas y la pretensión de simplicidad, pero lo que las caracterizaba por encima de todo era la falta de seriedad, característica admitida como femenina en aquel mundo. Con todo, yo sabía que debía rehacer mi vida. Entonces no comprendí que nosotras —las mujeres de aquella comunidad académica, como las de muchas comunidades de clase media de la época— estábamos destinadas a llenar el papel de Dama Victoriana del Ocio, el Ángel de la Casa y también la cocinera victoriana, la fregona, lavandera, gobernanta y enfermera. Lo único que sentía era que me absorbían falsas distracciones, y quería desesperadamente despojar mi vida hasta que solo quedara lo esencial.

> Junio de 1958.
>
> Durante todos estos meses no he sido más que una maraña de irritaciones que se han ahondado hasta convertirse en ira: amargura, desilusión de la sociedad y de mí misma, rencor hacia el mundo y rechazo de cualquier ayuda.
>
> ¿Y si algo hubiera sido positivo? Tal vez el intento por rehacer mi vida, por salvarla de este ir a la deriva, del transcurrir del tiempo...

El trabajo que tengo ante mí es serio y difícil, y no está del todo claro como para hacer un plan. La disciplina de la mente y del espíritu, la exclusividad de la expresión, el orden de la existencia cotidiana, el funcionamiento más adecuado de la personalidad humana son las metas más importantes que deseo alcanzar. Y, por el momento, lo único que puedo hacer es perder menos tiempo. Este ha sido el motivo de gran parte del rechazo.

En julio de 1958 estaba otra vez embarazada. La nueva vida de mi tercer y, tal como decidí, último hijo, supuso una especie de giro en mi existencia. Supe que ya no podía controlar mi cuerpo; no había pensado concebir un tercer hijo. Supe, entonces mejor que nunca, lo que significaba otro embarazo, otro hijo para mi cuerpo y mi espíritu. Sin embargo, no se me ocurrió abortar. En cierto sentido, este tercer hijo fue más conscientemente elegido que los dos anteriores. Cuando supe que estaba embarazada, ya hacía tiempo que no era una sonámbula.

> Agosto de 1958 (Vermont).
>
> Escribo mientras los primeros rayos del sol iluminan las ventanas que dan a la ladera, al Este. Me desperté (con el bebé) a las 5,30 y le di el desayuno. Esta es una de las pocas mañanas en las que no he sentido la terrible depresión mental y el agotamiento físico. [. . .] Es preciso que me diga a mí misma que no debí haber optado por tener más hijos, que estaba comenzando a buscar un tiempo, que no estaba muy lejos, cuando otra vez podría ser libre, no estar ya tan cansada físicamente, en busca de una vida mas o menos intelectual y creativa [...] Ahora, la única forma de desarrollarla es a través de un trabajo más arduo, más continuo, más ajustado de lo que mi vida actual permite. Otro hijo significa posponerlo algunos años más... y, a mi edad, los años son significativos, y no deben desaprovecharse a la ligera, porque sí.

Y, sin embargo, algo llamado naturaleza o aquel fatalismo manifiesto de la criatura humana, me hace tomar conciencia de lo inevitable y que es parte de mí, pero no para sostenerlo contra todo, sino para que sea concebido como arma adicional contra el desvarío, el estancamiento o la muerte espiritual. (Pues realmente he temido la muerte, el desmoronamiento en la muerte de aquella fisonomía recién nacida, por cuyo nacimiento luché toda mi vida: un yo reconocible, autónomo, una creación en la poesía y en la vida.) Si es necesario hacer un esfuerzo mayor, lo haré. Si es preciso vivir con una desesperación mayor, creo que puedo anticiparla correctamente y vivir con ella.

Mientras tanto, de una forma curiosa y sorprendente, damos la bienvenida sincera al nacimiento de nuestro hijo.

Había, desde luego, un margen tanto económico como espiritual que me permitía pensar que el nacimiento del tercer hijo no era una garantía contra la muerte, sino un «arma adicional contra la muerte». Mi cuerpo, a pesar de las manifestaciones recurrentes de artritis, estaba muy sano. Tomé las precauciones prenatales adecuadas. No estábamos viviendo precisamente al borde de la malnutrición; me constaba que todos mis hijos podían ser alimentados y vestidos y respirarían aire puro. Pero, en otro sentido, más allá del aspecto físico, sabía que luchaba por mi vida a través, contra y con las vidas de mis hijos, a pesar de que muy poco más estaba claro para mí. Intenté darme a luz a mí misma y de una manera oscura y cruel estaba decidida a utilizar incluso el embarazo y el parto en beneficio de aquel proceso.

Antes del nacimiento de mi tercer hijo, decidí esterilizarme, no concebir nunca más. (Esta operación no implicaba ningún cambio en el organismo femenino; la ovulación y la menstruación continúan. Sin embargo, el lenguaje sugiere un corte o una quema de lo esencial de la feminidad, así como la antigua palabra «estéril» sugiere a una mujer eternamente vacía y carente.) Si bien mi marido apoyó mi decisión, me preguntó si estaba segura de que la operación no me haría sentir «menos femenina». Para poder llevarla a cabo, tuve que presentar una carta, firmada además por mi marido, asegurando al comité de médicos que daban su aprobación para este tipo de intervenciones, que ya había tenido tres hijos, y dejar claras las razones por las cuales no deseaba concebir más. Como durante algunos años había padecido reumatismo y artritis, podía ofrecer una razón que el equipo masculino encargado de mi caso aceptara; mi propio juicio no habría sido suficiente. Cuando me desperté de la operación, veinticuatro horas después del nacimiento de mi hijo, una joven enfermera miró mi ficha y señaló con frialdad: «Se ha hecho castrar, ¿verdad?».

Margaret Sanger, la primera gran proselitista del control de la natalidad, dice que de los primeros cientos de mujeres que le escribieron implorándole información anticonceptiva a principios del siglo XX, todas mencionaban su deseo de tener más salud y fuerza para ser mejores madres con los hijos que ya tenían; o deseaban ser físicamente afectuosas con sus maridos sin temor a la concepción. Ninguna de ellas se negaba a la maternidad o pedía una vida más sencilla. Aquellas mujeres —la mayoría pobres, todavía adolescentes y con varios hijos— comprendían la imposibilidad de seguir en la «conveniencia» de sus familias, que esperaban de ellas que continuaran sirviendo y criando. Sin embargo, siempre ha habido y todavía queda un intenso temor ante la perspectiva de que las mujeres tengan la última palabra de cómo ha de ser utilizado su cuerpo. Es como si el sufrimiento de la madre y la identificación primera de la mujer como madre fueran tan necesarios para la base emocional de la sociedad humana; como si la voluntad de mitigar o suprimir este sufrimiento y esta identificación tuviera que ser combatida en todos los niveles, hasta el extremo de negarse siquiera a plantearla.

3

Vous travaillez pour l'Armée, Madame? (¿Trabaja usted para el Ejército, señora?) me preguntó una mujer francesa a principios de la guerra del Vietnam, cuando supo que yo tenía tres hijos.

> Abril de 1965.
>
> Rabia, cansancio, desmoralización. Repentinos ataques de llanto. Sensación de insuficiencia frente al instante y a la eternidad...
>
> Paralizada por la sensación de que existe una mezcla de relaciones entre, por ejemplo, mi rechazo y mi rabia hacia mi hijo mayor, mi vida sensual, mi pacifismo y el sexo (entendido en su sentido más amplio; no simplemente como deseo físico). Se trata de una comunicación que si puedo captarla y hacerla válida, me devolverá mi yo y hará posible que funcione lúcida y apasionadamente. Sin embargo, busco a tientas dentro y fuera, entre las hebras de esta maraña oscura...
>
> Lloro y lloro, y la sensación de falta de fuerzas se extiende como un cáncer por todo mi ser.
>
> Agosto de 1965 a las 3:30.
>
> Necesidad de una disciplina más inflexible para mi vida.
> Reconozco la inutilidad de la rabia ciega.
> Utilizo mejor, para el trabajo y la soledad, las horas en que los niños están en la escuela.
> Rehúso ser apartada del estilo propio de vida.
> Menos gasto.
>
> Ser más y más dura en los poemas.

Una sola vez alguien me preguntó: «¿Nunca escribe poemas acerca de sus hijos?». Los poetas, hombres, de mi generación sí escribieron poemas acerca de sus hijos, sobre todo acerca de sus hijas. Para mí, la poesía era el sitio donde vivía sin ser la madre de nadie, donde existía como yo misma.

Los momentos malos y los buenos son inseparables para mí. Recuerdo los días, la época en que, dando el pecho a cada uno de mis hijos, veía aquellos ojos totalmente abiertos mirando los míos, y me daba cuenta de que cada uno estaba aferrado al otro, no sólo por el pecho y la boca, sino también por nuestra mutua mirada: la profundidad, la calma, la pasión de aquella mirada azul oscura, maduramente dirigida. Recuerdo el placer físico al sentir que mi pecho pleno era succionado, en un

momento en que no tenía otro placer físico en el mundo excepto el placer culpable de comer como si me drogara. Recuerdo, al principio, la sensación de conflicto, de un campo de batalla que ninguno de los dos había elegido, de ser una observadora que, me gustara o no, era, además, un actor en una lucha sin fin de voluntades. Esto era lo que para mí significaba tener tres hijos de menos de siete años de edad. Pero también recuerdo el cuerpo de cada hijo mío, la esbeltez cimbreante, la suavidad, la gracia, la belleza de los niños a quienes aún no se ha enseñado que el cuerpo del hombre debe ser rígido. Recuerdo momentos de paz cuando, por alguna razón, me era posible ir sola al baño. Recuerdo haber sido arrancada siempre del sueño ligero para responder a alguna pesadilla infantil, levantar una manta, calentar agua, conducir a un niño semidormido al cuarto de baño. Recuerdo haber regresado a la cama completamente despierta, con los ojos vidriosos de rabia, sabiendo que mi sueño interrumpido haría del día siguiente un infierno, que habría más pesadillas, más necesidades de consuelo porque, aparte de mi cansancio, sentiría rabia contra aquellos niños por razones que ellos no podrían comprender. Recuerdo haber pensado que nunca más soñaría (el inconsciente de la madre joven ¿adónde confía sus mensajes, cuando el sueño le es negado durante años?). Durante varios años evité recordar la primera década de las vidas de mis hijos. Como si fueran instantáneas de aquel periodo, veo a una mujer joven, sonriente, vestida con ropas maternales, inclinada sobre un bebé medio desnudo; poco a poco, deja de sonreír, ostenta una mirada distante, a medias melancólica, como si estuviera escuchando algo. Cuando mis hijos empezaron a hacerse mayores, yo comencé a cambiar mi vida, empezamos a hablar entre nosotros de igual a igual. Juntos vivimos mi abandono del matrimonio y el suicidio de su padre. Nos transformamos en sobrevivientes, cuatro personas diferenciadas con fuertes lazos que nos conectaban entre nosotros. Porque siempre traté de decirles la verdad, porque cada signo de su nueva independencia significaba para mí una nueva libertad, porque confiábamos entre nosotros a pesar de desear cosas diferentes, ellos aprendieron, a una edad muy temprana, a confiar en sí mismos y abrirse a lo desconocido. Alguien me dijo en una oportunidad, que si ellos habían sobrevivido a mis ataques de cólera y a mis autorreproches, y todavía confiaban

en mi amor y en el que sentían entre sí, se debía a que eran tres individuos muy fuertes. Sus vidas no han sido ni serán vidas fáciles, pero sus existencias me parecen un regalo para mí, en virtud de su vitalidad, humor, inteligencia, gentileza y amor a la vida, y de las distintas corrientes de sus vidas que, aquí y allí, se mezclan con la mía. No sé cómo pudieron llegar a ese reconocimiento mutuo y de cada uno a partir de sus infancias resguardadas y de mi maternidad resguardada. Tal vez aquel reconocimiento mutuo, superpuesto a la circunstancia tradicional y social, estuvo siempre allí, desde aquella primera mirada entre la madre y el hijo que succiona el pecho. Lo único que sé es que durante años creí que nunca había sido la madre de nadie; sentía mis propias necesidades de una forma tan aguda, que a menudo las expresaba con violencia. Fue Kali, Medea, la marrana que devora a su cría, la mujer indigna de ser mujer en vuelo hacia su feminidad, un monstruo nietzscheano. Aún hoy, cuando leo mis antiguos diarios, cuando recuerdo, siento dolor y furia; pero sus objetivos ya no son ni mis hijos ni yo. Siento dolor por la pérdida de todos aquellos años, ante la mutilación y manipulación de las relaciones entre madre e hijo que es la fuente original más importante y una experiencia de amor.

Un día, a comienzos de la primavera de 1970, me encontré en la calle con una mujer joven, amiga mía. Llevaba un niño pequeño contra su pecho, en un cabestrillo de algodón brillante; la cara del pequeño estaba apretada contra la blusa de ella, y su manita se aferraba a un trozo de tela. «¿Qué tiempo tiene?», pregunté. «Sólo dos semanas», me dijo la madre. Me asombró sentir el apasionado deseo de tener, una vez más, ese ser pequeño, nuevo, apretado contra mi cuerpo. El bebé pertenece a ese sitio, arrollado, suspendido, dormido entre los pechos de la madre, como perteneció al útero cuando estaba encogido dentro de él. La joven madre —que tenía ya otro niño de tres años de edad— habló y explicó lo rápidamente que una olvida el puro placer de tener la nueva criatura, inmaculada, perfecta. Y me alejé de ella, ebria de recuerdos, de envidia. Sin embargo, sé otras cosas: que su vida está muy lejos de ser sencilla. Es una licenciada en matemáticas que tiene ahora dos hijos cuya edad está por debajo de los cuatro años; está viviendo según el ritmo de otras vidas: no sólo del llanto regular del bebé, sino también de las necesidades del pequeño de tres años y de los

problemas de su marido. En el edificio donde vivo, las mujeres todavía crían solas a sus hijos, viven todos los días dentro de sus unidades familiares individuales, lavan la ropa, juntan los triciclos para llevarlos al parque, aguardan a que el esposo llegue a casa. Hay un equipo de baby-sitters y un cuarto de juegos para los niños. Los fines de semana, los padres jóvenes empujan los cochecitos de los bebés, pero el cuidado del hijo es todavía responsabilidad individual de la mujer, de ella sola. Envidio la sensualidad de tener un hijo de dos semanas apretado contra mi pecho, pero no envidio el tumulto del ascensor lleno de niños, los bebés aullando en el lavadero, el apartamento en invierno donde los niños de siete y ocho años, encerrados, sólo tienen un adulto para que cuide sus frustraciones, para que les dé seguridad, para que sea el fundamento de sus vidas.

4

Es preciso decirlo: ésta es la condición humana, la interpenetración de dolor y placer, de frustración y plenitud. Hace quince o dieciocho años debía decirme lo mismo. Pero la institución patriarcal de la maternidad no es la «condición humana», de la misma manera que no lo son ni la violación, ni la prostitución, ni la esclavitud. (Quienes hablan ampliamente de la condición humana son, por lo general, los exentos de opresiones, ya sea la del sexo, la raza o la servidumbre.) La maternidad —silenciada en las historias de conquista y servidumbre, guerras y tratados, exploración e imperialismo— tiene una historia, tiene una ideología, es más fundamental que el tribalismo o el nacionalismo. Mi dolor individual, aparentemente íntimo como madre, es el dolor individual y aparentemente íntimo de las madres que me rodean y de las que estuvieron antes que yo, cualquiera sea su clase y el color de su piel. En todo caso, el poder reproductor de la mujer está regulado por los hombres en cada uno de los sistemas totalitarios y en cada revolución socialista, y también a los hombres les corresponde el control legal y técnico de la anticoncepción, la fertilidad, el aborto, la obstetricia, la ginecología, los experimentos reproductivos extrauterinos... Todos esos elementos son esenciales para el sistema patriarcal, así como lo es la condición negativa o sospechosa de las mujeres que no son madres.

En la mitología patriarcal, en el simbolismo onírico, en la teología y en el lenguaje hay dos idas que, fluyen juntas: la primera señala que el cuerpo de la mujer es impuro, corrupto, receptáculo de descargas y hemorragias peligrosas para la masculinidad, fuente de contaminación física y espiritual, «instrumento del demonio». En segundo lugar, la madre como mujer es benéfica, sagrada, pura, asexual, y nutricia, y la potencialidad física de la maternidad —el mismo cuerpo con sus hemorragias y sus misterios— es su único destino y la única justificación de su vida. Ambas ideas han arraigado profundamente en las mujeres, incluso entre la más independientes, entre las que parecen llevar vidas más libres. A fin de mantener estas dos nociones, cada una en su contradictoria pureza, la imaginación masculina ha debido dividir a las mujeres, para vernos y obligarnos a nosotras mismas a considerarnos polarizadas en buenas y malas, fértiles y estériles, puras o impuras. La esposa ángel victoriana, asexuada, y la prostituta victoriana eran instituciones creadas para satisfacer ambos conceptos, que nada tienen que ver con la sensualidad real de las mujeres, y en cambio sí —y mucho— con la experiencia subjetiva que los hombres tienen de las mujeres. La conveniencia política y económica de esta clase de pensamiento se manifiesta de manera más desvergonzada y fanática donde el sexismo y el racismo se han convertido en una sola y misma cosa. El historiador social A. W. Calhoun describe cómo los hijos de los plantadores blancos alentaban la violación de mujeres negras, como un esfuerzo para producir más mulatos, ya que estos tenían menos valor en el mercado de esclavos. Cita a dos escritores sureños de mediados del siglo XIX:

> Lo más pesado de soportar para la raza blanca en tiempos de esclavitud era la mujer africana de fuertes instintos sexuales y carente de una conciencia sexual, sentada a la puerta del hombre blanco, en la casa del hombre blanco...
>
> Bajo la institución de la esclavitud, lo que provocaba el ataque contra la integridad de la civilización blanca era la insidiosa influencia de la mujer híbrida y lasciva en el momento en que la resistencia era más débil. En la pureza sin compromiso de la mujer blanca de las clases más altas descansa la única seguridad para la futura pureza de la raza.[2]

2 Arthur W. Calhoun, *A Social History of the American Family from Colonial Times to the Present*, Cleveland, 1917. Véase también Gerda Lerner, *Black Women in White America: A Documentary History*, Nueva York, Vintage, 1973, pp. 149-150.

La maternidad provocada por la violación no es sólo degradante; la mujer violada se convierte en el criminal, en el atacante. Pero ¿quién llevó a la mujer negra a la puerta del hombre blanco, a quien le faltó la conciencia sexual que produjo los niños mulatos financieramente rentables? ¿Por qué no se ha preguntado si la madre y esposa blanca y «pura» no fue también violada por el agricultor blanco, ya que se suponía que también ella carecía de «fuerte instinto sexual»? En el Sur americano, así como en otras partes, era económicamente necesario que nacieran niños; las madres, blancas y negras, eran los medios para este fin.

Ni la mujer «pura» ni la mujer «lasciva», ni la así llamada amante, ni la esclava, ni la mujer alabada por haberse reducido a la condición de animal de cría, ni la mujer humillada y clasificada como «vieja ama» o como «marimacho» han tenido una autonomía verdadera o una personalidad que ganar de esta subversión del cuerpo femenino (y más aún de la mente femenina). Sin embargo, como las ventajas a corto plazo son a menudo las únicas visibles para los impotentes, nosotras también hemos tomado parte en la perpetuación de esta subversión.

5

Casi toda la literatura dedicada al cuidado infantil y a la psicología del niño ha supuesto que el proceso que desemboca en la individuación constituye, esencialmente, el drama del niño, representado contra y con un padre o los padres, quienes, para bien o para mal, le son impuestos. *Nada pudo prepararme para asumir la idea de que yo era una madre, uno de esos progenitores impuestos, cuando supe que yo misma estaba todavía sin formar. Aquella mujer serena, segura, sin ambivalencias, que se movía entre las páginas de los manuales que leía entonces, se parecía tan poco a mí como un astronauta. A decir verdad, nada me había preparado para la intensa relación que me unía con la criatura que llevé en el cuerpo y que ahora sostenía en mis brazos y alimentaba con mis pechos. Se insta a las mujeres, con el embarazo y la crianza, a relajarse, a remedar la serenidad de las madonnas*. Nadie menciona la crisis física que sobreviene con la concepción del primer hijo, la excitación de los sentimientos antiguamente enterrados acerca de la propia madre, la sensación confusa de

poder y de impotencia, de ser poseída por un lado y de tener al alcance unas fuerzas físicas y psíquicas por el otro, y una sensibilidad acrecentada que puede ser excitante, que puede provocar aturdimiento y extenuación. Nadie menciona la extrañeza de la atracción —que puede ser tan ingenua y obsesiva como en los días del primer amor— hacia un ser tan pequeño, tan dependiente, tan replegado en sí mismo, que es y no es parte de una misma. Desde el principio, los cuidados que la madre prodiga a su hijo están comprometidos con un diálogo que cambia continuamente hasta cristalizar en los momentos en que, cuando oye el llanto de su hijo, siente que la leche le sube a los pechos; cuando, en el momento en que el niño chupa por primera vez, el útero se contrae y recobra su forma normal; cuando, más tarde, la boca del niño acaricia el pezón, produce oleadas de sensualidad en el vientre donde una vez estuvo alojado; o cuando, oliendo el pecho, incluso dormido, el niño empieza a buscar a tientas el pezón.

El niño obtiene la primera sensación de su propia existencia a través de los gestos y las expresiones que constituyen las respuestas de la madre. Parece como si él, en los ojos de la madre, en su sonrisa, en sus caricias, leyera por primera vez el mensaje que le dice: *¡Estás allí!* Y también la madre descubre su propia y flamante existencia. Ella se relaciona con este nuevo ser a través de los hilos más mundanos e invisibles, de tal forma que no puede provocar una relación con otra persona excepto en el pasado remoto, cuando ella se conectaba así con su propia madre. También ella necesita luchar para salir de esta intensidad de uno a uno y alcanzar una nueva realización, una reafirmación de su ser hasta llegar a ser ella misma.

El acto de amamantar un bebé, como el acto sexual, puede ser tenso, físicamente doloroso, cargado de sentimientos culturales de insuficiencia y culpa; o, como el acto sexual, puede ser físicamente delicioso, una experiencia serena, pletórica de tierna sensualidad. Así como los amantes deben separarse después del acto sexual, así también la madre tiene que destetarse del niño y viceversa. En todas las teorías psicoanalíticas acerca de la crianza de los hijos, se acentúa el «dejar que el niño se vaya», en beneficio del niño. Pero la madre necesita dejar que se vaya por él tanto como por ella misma.

La maternidad, en el sentido de una relación intensa, recíproca con un hijo en particular o con los hijos, es una parte del proceso femenino; no se trata de una identidad permanente. El ama de casa cuarentona puede decir, bromeando: «Me siento como si estuviera desocupada». Pero a los ojos de la sociedad, una vez se ha sido madre, ¿qué somos sino para siempre madre? El proceso del «destete» —aunque se nos acusa si no pasamos por él— es un acto de rebelión contra la raíz de la cultura patriarcal. No basta con dejar que nuestros hijos se vayan; necesitamos personalidades propias para regresar a ellas. Parir un hijo y criarlo es haber cumplido lo que el patriarcalismo, unido a a fisiología, convierte en la definición de la feminidad. Pero también puede significar la experiencia del propio cuerpo y de las emociones de una forma por demás intensa. Experimentamos no solo cambios físicos, carnales, sino también de carácter. Aprendemos, a menudo mediante una autodisciplina dolorosa y una autocauterización, aquellas cualidades que se nos suponen «innatas»: paciencia, sacrificio, voluntad para repetir sin fin las pequeñas tareas rutinarias de socializar al ser humano. Estamos también, muchas veces para nuestro asombro, poseídas por sentimientos tanto de amor como de una extrema violencia, más furiosa que cualquiera de las que antes hayamos conocido. (Una pacifista famosa, madre a su vez, dijo hace muy poco desde una tribuna: «Si alguien pone una mano sobre mi hijo, le mataré».)

Estas y similares experiencias no se pueden rechazar fácilmente. Maravilla que a mujeres que aprietan los dientes ante las exigencias continuas del cuidado infantil, les sea todavía difícil reconocer la creciente independencia de sus hijos respecto de ellas; todavía sienten que deben permanecer en casa con el oído siempre atento a un sonido de emergencia, al instante en que se la necesita. Los hijos crecen, y la curva no asciende suave, sino escarpadamente. Sus necesidades son tan inconstantes como el tiempo. Las «normas» culturales son impotentes para decidir, en un niño de ocho o de diez años, qué género de vida va a llevar en el futuro, o cómo se comportará ante la emergencia, la soledad o el hambre. Constantemente se nos imbuye de la idea de que una existencia humana es lineal, mucho antes de entrar en el laberinto de la pubertad, porque un ser humano de seis años es todavía un ser humano.

En una cultura tribal, y asimismo en una cultura feudal, un niño de seis años habría tenido serias obligaciones; los nuestros no tienen ninguna. Además, de la mujer que está en el hogar con los hijos nadie cree que esté realizando un trabajo serio. Se supone que actúa guiada solamente por su instinto maternal, realizando tareas que un hombre jamás haría, y carente de todo sentido crítico respecto de lo que hace. Así, se desestima tanto al niño como a la madre porque solamente los hombres adultos y las mujeres que reciben un salario por su trabajo se consideran «productivos». Las relaciones de poder entre la madre y el hijo casi siempre son un reflejo de las relaciones de poder de la sociedad patriarcal: «Harás esto porque yo sé que es bueno para ti». Es difícil distinguir esta expresión de esta otra: «Harás esto porque yo puedo hacerte». Las mujeres débiles siempre han utilizado la maternidad como un canal —angosto y profundo— para que sirva a su propia voluntad humana de poder, a su necesidad de devolver al mundo lo que les ha sido otorgado. El niño arrastrado de un brazo por la habitación para llevarlo a lavar, el niño halagado, tiranizado y engañado para que «coma un bocado más» de una comida detestable es algo más que un simple niño que debe ser criado de acuerdo con las tradiciones culturales de la «buena madre». Ese niño es un trozo de la realidad, del mundo, sobre el que puede influir, y decisivamente, una mujer a la que se restringe toda forma de influencia excepto sobre materiales inertes como el polvo y la comida.

6

Cuando intento regresar al cuerpo de la joven de veintiséis años, embarazada por primera vez, que huyó del conocimiento físico de su embarazo y también de su intelecto y de su vocación, me doy cuenta de que, efectivamente, estaba alienada por la institución —no por el hecho en sí— de la maternidad en mi cuerpo verdadero y en mi verdadero espíritu. Esta institución —la fundación de la sociedad humana tal como la conocemos— no me permitió más que ciertas visiones, ciertas expectativas encarnadas, en todo caso, en el fichero de mi ginecólogo, en las novelas que había leído, en la aprobación de mi suegra, en los recuerdos de mi propia madre, en la Madonna de la Capilla Sixtina o en la

Pietá de Miguel Ángel, en la noción flotante de que una mujer embarazada es una mujer serena en su plenitud o, simplemente, una mujer que espera. A las mujeres siempre se las ha visto como las que esperan: a que se les pregunte, a que se presenten sus menstruaciones; con el temor de que les falten; esperan que los hombres regresen a casa de las guerras o del trabajo, a que los hijos crezcan, a que nazcan o a que sobrevenga la menopausia.

Durante mi propio embarazo, tuve que lidiar con esta espera, con este destino femenino, negando cualquier aspecto activo o vigoroso de mí misma. Me disocié tanto de mi experiencia física, inmediata y actual, como de la vida de lectura, pensamiento y escritura. Como una viajera en un aeropuerto cuyo avión lleva varias horas de retraso, hojea revistas que normalmente nunca habría mirado e investiga tiendas cuyos objetos no le interesan, yo me comprometí con una serenidad exterior y con un profundo aburrimiento interior. Si el aburrimiento no es más que la máscara de la ansiedad, como mujer he aprendido a aburrirme cabalmente en vez de considerar el ansia que subyace en la tranquilidad de mi Sixtina. Mi cuerpo, cuya autenticidad es insobornable, me pasó factura: resulte alérgica al embarazo. He llegado a creer, tal como se verá a lo largo de este libro, que la biología femenina —la sensualidad intensa y difusa que irradia del clítoris, de los senos, del útero, de la vagina, los ciclos lunares de menstruación; la gestación y la fruición de la vida que pueden darse en el cuerpo de una mujer— tiene implicaciones mucho más radicales de lo que hasta ahora hemos podido apreciar. El pensamiento patriarcalista ha limitado la biología femenina a sus propias y estrechas especificaciones. La visión feminista se ha apartado de la biología femenina por estas razones; creo que saltará a la vista nuestra entidad física como un recurso en vez de un destino. A fin de vivir una vida humana plena, no solamente exigimos el control de nuestros cuerpos (si bien este control es un requisito previo); debemos captar la unidad y resonancia de nuestro cuerpo, nuestro vínculo con el orden natural, el fundamento físico de nuestra inteligencia.

La antigua y constante envidia, temor y hasta terror del hombre por la capacidad que tiene la mujer de crear la vida, ha tomado repetidamente forma de odio hacia cualquiera de los otros aspectos creativos de la mujer. No solo se la ha reducido a la maternidad, sino que también se le ha dicho que sus creaciones

estéticas e intelectuales no eran apropiadas ni consecuentes, sino escandalosas, un intento por convertirse «en hombres» o de escapar a las tareas verdaderas de la feminidad adulta: el matrimonio y los hijos. «Pensar como un hombre» ha sido un halago o una limitación para las mujeres que han querido escapar a la trampa del cuerpo. No importa que muchas mujeres intelectuales y creadoras hayan repetido que ellas también eran «seres humanos» primero y mujeres tan sólo accidentalmente, que hayan minimizado su físico o sus vínculos con otras mujeres. El cuerpo ha terminado siendo tan problemático para las mujeres que a menudo han preferido prescindir de él y viajar como un espíritu incorpóreo. Pero esta reacción en contra del cuerpo está derivando hacia la síntesis con los nuevos planteamientos del actual poder inherente a la biología femenina, opuesto al poder culturalmente desviado. Aunque optemos por usar de él, en ningún caso se limitará a la función maternal.

Mi propia historia, que se entrelaza con el texto de este libro, es solamente una historia. Lo que al final me entusiasmó fue la determinación de anular la separación entre el cuerpo y la mente, como puede hacerlo una mujer para sí y, en la medida de lo posible, para las demás mujeres. Me propuse no perderme nunca más psíquica y físicamente de aquella manera. Poco a poco, empecé a comprender la paradoja que había en «mi» experiencia como madre; aunque distinta de las experiencias de otras mujeres, no era única, y sólo vertiendo la ilusión de mi unicidad podía acariciar la esperanza de tener una vida auténtica como mujer.

2. La «llamada sagrada»

1

Una de las cartas que Margaret Sanger cita en su libro *Motherhood in Bondage* (1928) la escribe una mujer que solicita consejo para el uso de anticonceptivos, a fin de poder mantener relaciones sexuales con su marido sin temor, y cumplir sus deberes de madre y de esposa al mismo tiempo: «No soy una mujer apasionada —escribe—, pero deseo realizar apropiadamente el abrazo sexual, comportarme con naturalidad y representar el papel que me corresponde, pues, como usted sabe, la vida es bien distinta de lo que todas las muchachas esperan».[1] La historia de la maternidad institucionalizada y de las relaciones heterosexuales institucionalizadas (en este caso, el matrimonio) convergen en estas palabras escritas por una mujer corriente hace medio siglo, que solo aspiraba a cumplir con los requerimientos de ambas instituciones («comportarme con naturalidad y representar el papel que me corresponde»): la contradicción insoluble que se exige de las mujeres. ¿Cuál fue la estrategia transmitida de la madre avergonzada a la hija, qué clase de miedo a perder el amor, el hogar, el deseo que despiertan por ser mujer le enseñó —nos enseñó a todas— a fingir el orgasmo? ¿Lo que «todas las muchachas

[1] Margaret Sanger, *Motherhood in Bondage*, Nueva York, Maxwell, reimpresión, 1956, p. 234.

esperan» es eso, fue eso para ella, más que lo que la institución le había prometido como romance, como experiencia trascendental? ¿Tuvo algún conocimiento de sus propias necesidades, de ternura, tal vez, de ser tocada de una determinada manera, de ser considerada como algo más que un cuerpo destinado al sexo y a la procreación? ¿De dónde sacó el coraje para escribir a Margaret Sanger, para querer lograr un poco de control, por modesto que fuera, en el uso de su cuerpo? ¿Acaso de las necesidades de sus hijos? ¿De las exigencias de su esposo? ¿De la voz oscura y acuciante del yo? Podemos suponer las tres posibilidades. Durante generaciones, las mujeres han afirmado primero su coraje en beneficio de sus hijos y de sus hombres, después en beneficio de extraños y, por último, de sí mismas. La institución de la maternidad no tiene más que ver con la concepción y el cuidado de los niños que la institución de la heterosexualidad tiene que ver con la intimidad y el amor sexual. Ambas crean las prescripciones y las condiciones sociales en las que se forman o bloquean las opciones; no son la «realidad» pero han conformado las circunstancias de nuestras vidas. Las nuevas investigadoras de la historia de la mujer han comenzado a descubrir, en cualquier caso, las instituciones sociales y las prescripciones creadas por los hombres para señalar el comportamiento, no han tenido necesariamente en cuenta la vida real de las mujeres. Sin embargo, cualquier institución que se expresa de una forma tan universal termina por afectar en profundidad nuestra experiencia, e incluso el lenguaje que utilizamos para describirla. Experiencias tales como la maternidad y la sexualidad han sido encauzadas para servir a los intereses masculinos. Los comportamientos que amenazan estas instituciones, como los amores ilegítimos, el aborto y el lesbianismo, se consideran desviaciones y actos criminales.

La heterosexualidad institucionalizada ha inculcado en el ánimo de las mujeres, durante siglos, que somos peligrosas, impuras y la personificación de la lujuria. Después se nos dijo que «no éramos apasionadas», sino frígidas y sexualmente pasivas. En la actualidad, la institución prescribe que las mujeres de Occidente deben ser «sensuales» y «liberadas sexualmente», y en China, ser de tipo asceta dedicada a la revolución. Pero en todas partes se niega la realidad del amor de las mujeres por las demás mujeres. La maternidad institucionalizada exige de las mujeres un «instinto» maternal en vez de inteligencia, generosidad en lugar de

una realización propia de la personalidad, y la relación con los demás en lugar de la creación del yo. La maternidad es «sagrada», con la única condición de que la descendencia sea «legítima»; es decir, mientras el niño lleve el nombre del padre, quien legalmente controla a la madre. Es la «misión más elevada y santa de la mujer», según manifiesta un tratado socialista de 1914.[2] Un historiador del Sur, racista, nos informa que «la mujer es el hogar encarnado, y el hogar constituye el fundamento de todas las instituciones, el sostén de la sociedad».[3]

La versión más reciente del mismo argumento proviene del crítico británico Stuart Hampshire, en la siguiente profecía melancólica, que la mujer «liberada de hoy» es un equivalente de la heroína suicida y presa del pánico de Ibsen, Hedda Gabler (quien también se negó a ser madre):

> Una mente completamente lúcida, que hace poco ha cobrado conciencia de su fuerza y de su desaprovechamiento, termina por corroer y empalidecer todo el material del que se compone el respeto: las observancias, los recuerdos morales para el futuro. No quedará ni un trazo del sentimiento débil y ordinario, ninguna diferenciación del sentimiento y, en consecuencia, ningún punto de unión. ¿Por qué seguir adelante con la familia y por qué continuar con la raza? Solo el escepticismo femenino recientemente surgido, puede ser una subversión tan radical.[4]

Al parecer el patriarcalismo no solo exige que las mujeres asuman el peso más grave del sufrimiento y de la autonegación para la continuidad de la especie, sino que la mayoría de esta misma especie —las mujeres— permanezcan en lo esencial olvidadas intelectualmente y a oscuras. De este «subempleo» de la conciencia femenina depende la vida moral y emocional de la familia humana. Como sus predecesores de hace cincuenta, cien o más años, Hampshire ve la sociedad amenazada cuando las mujeres comienzan a elegir las pautas de sus vidas. El patriarcalismo no puede sobrevivir sin la maternidad y sin la

2 John Spargo, *Socialism and Motherhood,* Nueva York, 1914.

3 Benjamín F. Riley, *White Man's Burden*, Birmingham (Ala.), 1910, p. 131.

4 Stuart Hampshire, recensión de Elizabeth Hardwick, *Seduction and Betrayal*, *New York Review of Books,* 27 de junio de 1975, p. 21.

heterosexualidad como formas institucionales, de modo que una y otra deben tomarse como axiomas, como la «naturaleza» en sí misma, y no plantear la cuestión excepto cuando de tiempo en tiempo y de lugar en lugar, «los estilos de vida trocados» se toleran en ciertos individuos.

2

La realidad de la «llamada sagrada» ha sido, desde luego, enteramente pragmática. En las colonias americanas, la familia común estaba compuesta por hijos en cantidad de doce a veinticinco. A la «vieja doncella», que podía tener nada más que veinticinco años de edad, se la trataba con reproche o con burla; carecía de medios para sobrevivir económicamente, y por lo general se la obligaba a dormir con sus padres y a ayudar en el cuidado de la casa y de los niños.[5] Para ella no existía otra «llamada». Una obrera inglesa, que vivió su infancia entre 1850 y 1860 escribe: «Fui la séptima hija de mi padre, y siete más nacieron después de mí —catorce en total—, lo cual convirtió a mi madre en una perfecta esclava. En general, siempre estaba esperando el nacimiento de un hijo o tenía otro colgado del pecho. Cuando éramos ocho, el mayor aún no tenía edad para ir solo a la escuela».[6] Bajo la esclavitud americana:

> Era común entre los agricultores ordenar a las mujeres y a las muchachas que tuvieran hijos. En una plantación de Carolina, con una población de alrededor de cien esclavos, el propietario amenazó con azotar a todas las mujeres porque no criaban. Ellas le respondieron que les era imposible porque debían trabajar en los arrozales (casi siempre cubiertos con treinta a sesenta centímetros de agua). Después de jurar y amenazar, les dijo que cuando estuvieran listas para criar se lo contaran a la esposa del superintendente, y así las pondría a trabajar en la tierra.[7]

---

5 Arthur W. Calhoun, *A Social History of the American Family from Colonial Times to the Present*, Cleveland, 1917, I, pp. 67, 87. Julia C. Spruill, *Women's Life and Work in the Southern Colonies*, Nueva York, Norton, 1972 [1938], pp. 137-139.

6 Margaret Llewelyn Davies (ed.), *Life as We Have Known It*, Nueva York, Norton, 1975, p. 1 [primera edición: Londres, Hogarth Press, 1931].

7 Calhoun, cit., II, p. 244.

La mujer blanca pionera y la esclava negra trabajaban diariamente como elementos productivos de la economía. Las mujeres negras trabajaban a menudo los campos con sus hijos atados a la espalda. Históricamente, como algo natural, las mujeres daban a luz y criaban a los hijos mientras realizaban su parte en la necesaria labor productiva. Sin embargo, hacia el siglo XIX, se alzaron algunas voces en contra de la idea de la «madre trabajadora» y en beneficio de otra idea, la de la «madre en el hogar». Estas voces alcanzaron un *crescendo* cuando la tecnología comenzó a reducir el nivel de la fatiga física en general, y cuando la extensión de las familias comenzó a declinar. En este último siglo y medio, arraigó la idea de la maternidad exclusiva y total, y el «hogar» se transformó en una obsesión religiosa.

Hacia 1830, en América, la voz institucional masculina (en este caso la de la American Tract Society) entonaba:

> Las madres tienen poder e influencia sobre el bienestar de las futuras generaciones, así como sobre todas las otras causas combinadas de la Tierra [...] Cuando nuestro país esté lleno de madres patrióticas y piadosas, se llenará también de hombres patriotas y virtuosos. La influencia redentora del mundo, bajo la bendición del Espíritu santo, debe venir de los labios de la madre. Ella, que fue la primera en la transgresión, debe ser, sin embargo, *el principal instrumento terrestre de la restauración.* Después de todo, la influencia materna ha de ser el agente principal en manos de Dios, para devolver a nuestra culpable al deber y a la felicidad. [Las cursivas son mías.]

La madre carga con el peso de la transgresión de Eva (es, en consecuencia, la primera ofensora, la contaminada y la contaminadora), y precisamente por esta razón es la responsable que debe soportar el peso de la salvación del hombre. Para que no caiga, hay ejemplos terribles que le sirven de advertencia:

> Fue la madre de Byron quien echó las bases de la persistencia del poeta en el pecado... Si sus crímenes merecen tal execración del mundo, el mundo no puede olvidar que fue la madre quien albergó en su corazón juvenil aquellas pasiones que hicieron del hijo una maldición para sus semejantes.[8]

[8] Rev. John S. Abbott, *The Mother at Home, or The Principies of Maternal Duty*, Nueva York, American Tract Society, 1833; este libro fue un *best seller* en su época.

Pero también las voces de las mujeres se unieron al coro. Maria Mclntosh, en 1850, describe a la esposa y madre ideal:

> El esposo no puede mirarla [...] sin leer en la serena expresión de su rostro la divina bendición: «Bienaventurados los limpios de corazón». Sus hijos la veneran como el amor perfecto encamado en la Tierra. Aprenden más por su ejemplo que por sus preceptos, que deben vivir, no para sí mismos, sino para sus semejantes y para el Dios que habita en ellos [...] Les ha enseñado a amar a su país y a dedicar todas sus fuerzas a su desarrollo...[9]

Es cierto que la madre sirve a los intereses del patriarcalismo: así, ejemplifica en una sola persona la religión, la conciencia social y el nacionalismo. La maternidad institucionalizada revive y renueva todas las demás instituciones.

La concepción decimonónica de «la madre en el hogar» parece haber sufrido, sin embargo, cierta contaminación pecaminosa: el mal carácter.

> ¿Puede una madre pretender gobernar a un hijo si apenas puede gobernarse a sí misma [...]? Debe aprender a controlarse, a someter sus propias pasiones; para sus hijos debe ser un ejemplo de docilidad y ecuanimidad [...] Dejad que una madre sufra y manifieste su sufrimiento cuando su hijo hace algo malo; dejadla que, con calma y reflexión, utilice la disciplina cuando sea necesario; pero nunca permitáis que manifieste un sentimiento de irritación o exprese abiertamente la cólera.[10]

Este fragmento pertenece a un experto. El libro *The Mother's Book* [El libro de la madres], de Lydia Maria Child, aconseja:

> ¿Creéis que es imposible dominar los propios sentimientos? Existe un método que nunca falla [...]: la plegaria. Podréis decir, tal vez, que no estáis lo bastante desocupadas como para rezar cada vez que vuestro temperamento os lleva a perder el control o vuestro corazón sufre. No hace falta tiempo. La jaculatoria interna —«Señor, ayúdame a superar esta tentación»— puede hacerse en cualquier sitio y en

9 Maria J. Mclntosh, *Woman in America: Her Work and Her Reward*, Nueva York, Appleton, 1850.

10 Abbott, cit., pp. 62-64.

> el curso de cualquier tarea; y si se pronuncia con humilde sinceridad, la voz que ordena a las aguas tempestuosas: «¡Paz, aquietaos!», devolverá la calma a vuestra alma atribulada.[11]

Este consejo nos brinda una idea de cómo ha sido comprendida en general la cólera femenina. En *Mujercitas*, Marmee dice a Jo, la hija, con «temperamento de Apolo»:

> Estoy furiosa casi todos los días de mi vida, Jo; pero he aprendido a no demostrarlo. Y aún espero aprender a no sentir así, aunque me lleve otros cuarenta años este aprendizaje.[12]

Recuerdo un adoctrinamiento similar en mi adolescencia: mi «temperamento» era un oscuro y desagradable manchón; no era una respuesta frente a los acontecimientos del mundo exterior. A menudo se aludía a la furia de mi infancia como a un «berrinche», lo cual me daba a entender que el mundo de los adultos quería significar cierta especie de posesión, como por el demonio. Más tarde, cuando fui madre, recuerdo haberme sentido culpable porque mis explosiones de furia fueran un «mal ejemplo» para mis hijos, como si también a ellos hubiera que enseñarles que el «temperamento» es un defecto del carácter, que nada tiene que ver con lo que ocurre en el mundo exterior a nuestra piel inflamada. El amor materno debe ser constante, incondicional. El amor y la cólera son incompatibles. La cólera de la madre amenaza la institución de la maternidad.

3

El ideal de los siglos XIX y XX de la madre y los hijos encerrados juntos entre las cuatro paredes del hogar; la consagración de las mujeres a la maternidad; la separación del hogar del «mundo del hombre» que gana un salario, de su lucha, ambición agresión y poder; el abismo entre el mundo «doméstico» y aquel otro denominado «público» o «político»: todo eso es un progreso reciente en la historia de la humanidad. Pero la fuerza del ideal y de la realidad es tan grande que no tiene un propósito único y simple.

11 Lydia Maria Child, *The Mother's Book*, Boston, 1831, p. 5.

12 Louisa May Alcott, *Little Women*, Nueva York, A. L. Burt, 1911, p. 68.

¿Cómo empezó esta noción? ¿Y cuál es su propósito?

Desde los comienzos de la vida colonizadora hasta el auge de las fábricas como centros de producción, el hogar no era un refugio, un sitio de descanso y retraimiento de la crueldad del «mundo exterior»; era una parte del mundo, un centro de trabajo, una unidad de subsistencia. Allí las mujeres, los hombres y los niños, tan pronto como su edad se lo permitía, llevaban a cabo una actividad interminable, estación por estación, de cosecha, preparación y transformación de comida, pieles, cañas, arcilla, tintura, grasas, hierbas, textiles y vestidos; cocimientos, fabricación de jabón y de velas y tareas que hoy son propias de médicos y enfermeras. Estas habilidades y artes se transmitían a los más jóvenes. Una mujer raramente estaba sola sin más ocupación que atender a las necesidades de su hijo o de sus hijos.[13] Las mujeres y la prole formaban parte de un grupo social activamente ocupado. El trabajo era duro y laborioso, a menudo provocaba extenuación física, pero era diversificado y generalmente comunal. La mortalidad durante el parto y el embarazo y la pérdida de vidas infantiles resultaba muy elevada, y el promedio de vida de una mujer, breve. Sería ingenua la idea romántica de una existencia constantemente amenazada por la malnutrición, el hambre y la enfermedad. Pero la maternidad y el cuidado de la casa como un refugio privado no era, no podía ser, la ocupación central de las mujeres, ni tampoco las madres y los hijos estaban circunscritos a una relación de aislamiento.

13 Agnes Smedley, escribiendo acerca de su abuela a principios de siglo, esboza el retrato de una mujer vigorosa, fuerte, absorbida por el trabajo productivo: «Todas las mañanas y todas las noches ordeñaba las vacas con la fuerza y los movimientos de un hombre. Transportaba cubos de leche espumosa y remojaba a los cerdos. Cuando amasaba el pan para cocerlo silbaba y se golpeaba las palmas de las manos, y sus brazos trabajaban como pistones accionados por el vapor. Despertaba a los hombres al alba y era ella quien les indicaba la hora de retirarse por las noches. Dirigía la recolección de frutas —manzanas, peras, melocotones, cerezas y guindas de todas clases— y enseñaba a sus hijas a envasarlas, conservarlas y secarlas para el invierno. Durante el otoño dirigía el sacrificio de vacunos y cerdos, y ahumaba la carne en el ahumadero. Cuando la caña de azúcar maduraba en el verano, vigilaba la zafra y supervisaba la obtención de melazas en el molino bajo y largo que había al pie de la colina». Esta mujer había tenido cinco hijos suyos y ocho heredados del primer matrimonio de su esposo. Véase *Daughter of Earth,* Old Westbury / Nueva York, Feminist Press, 1973, pp. 18-19.

En la frontera de Wisconsin, las madres pioneras fueron posaderas, maestras de escuela y farmacéuticas, y sacaban adelante un hogar con diez o tal vez quince hijos, aceptando además a los viajeros, alimentándoles y dándoles hospitalidad. La madre «recolectaba plantas silvestres, granos, cortezas, flores y raíces [...] Las secaba y las clasificaba [...] para utilizarlas al poco tiempo [...] A veces también actuaba como cirujano [...], ajustaba y soldaba los dedos que colgaban en jirones o quitaba un clavo oxidado de la planta de un pie, lavaba la herida [. . .] y salvaba así el miembro afectado».[14] Las verdaderas y agotadoras cargas de la maternidad eran físicas: los embarazos continuos, el drenaje que significaban los partos frecuentes y el cuidado de los niños.

El siglo XIX presenció cambios cruciales en las concepciones occidentales acerca del hogar, el trabajo y las relaciones de la mujer con la productividad. Las primeras fábricas eran los verdaderos hogares de los trabajadores agrícolas que comenzaron a producir textiles, hierro, cristal y otros artículos para vender al intermediario, que proveería a su vez de las materias primas, así como el mercado para colocar las mercancías terminadas.[15] Las mujeres trabajaron a la par de los hombres incluso en las forjas, tuvieron casi el monopolio del comercio de fabricación de cerveza, y en particular la industria textil dependió siempre de mujeres. Las inglesas, desde principios del siglo XIV ya tejían no sólo para el hogar sino también para fuera

Poco a poco, aquellas mujeres que todavía trabajaban hilando a mano tejiendo en el hogar fueron trasladadas a los molinos a causa de la competencia y de las máquinas hiladoras. No existían leyes que limitaran las horas de trabajo; la mujer trabajaba doce horas y regresaba al hogar para asumir las tareas domésticas. En 1844, un inspector de fábricas británico informó que «una gran mayoría de las personas empleadas por la noche y durante largos períodos del día son mujeres; su mano de obra es más barata y se la puede inducir con más facilidad que a los hombres a sobrellevar las severas fatigas físicas».[16]

---

14 Lillian Krueger, «Motherhood on the Wisconsin Frontier», *Wisconsin. A Magazine of History*, vol. 29, núm. 2, pp. 157-183; vol. 29, núm. 3, pp. 333-346.

15 Stella Davies, *Living Through the Industrial Revolution*, Londres, Routledge and Kegan, 1966.

16 Margaret Hewitt, *Wives and Mothers in Victorian Industry,* Londres, Rockliff, 1958, p. 22.

Estas mismas mujeres dejaban a sus hijos en el hogar, muchas veces al cuidado de alguna hija de seis o siete años de edad, de una abuela o de la hija de algún vecino contratada para ese efecto. Otras veces una mujer mayor se encargaba de los bebés y de los niños en su casa, cobrando una tarifa por ello. Privados de la leche materna, a los niños aún no destetados se les alimentaba con gachas aguadas o papilla o, si podía pagarla, la madre compraba leche de vaca. Para tener quietos a los niños se les sedaba con láudano. La separación de la esfera de trabajo y de la esfera de la crianza de los niños implicaba, tanto para el hijo como para la madre, desventajas y fatigas.

Estas mujeres trabajaban por necesidad, para suplir los bajos salarios, muchas veces inexistentes, del marido, y porque a ellas se les pagaba menos. Su ocupación, por ello, se consideraba una amenaza para los obreros. El trabajo femenino era claramente subversivo para «el hogar» y para el matrimonio patriarcal; no sólo el hombre podía sentir una dependencia económica de las ganancias de su mujer, sino que, además, las mujeres podían muy bien llegar a prescindir del matrimonio desde un punto de vista económico.[17] Estas dos fuerzas —la preocupación humanitaria por el bienestar del hijo y el temor por los valores patriarcales— convergieron para ejercer la presión necesaria conducente a legislar el trabajo de los niños y de las mujeres, y a la afirmación de que «el hogar, sus cuidados y obligaciones, es el verdadero ámbito de la mujer.

El hogar así definido no había existido antes. Fue una creación de la revolución industrial, un ideal revestido con un poder otorgado por Dios; un poder cuya idea permanece aún hoy indestructible. Por primera vez, la productividad de las mujeres (aparte de la función reproductora) fue considerada como «una pérdida de tiempo, una pérdida de propiedad, una pérdida moral y una pérdida de salud y de vida». A las mujeres se les advirtió que su ausencia de los hogares no significaba sólo el descuido de los hijos: si fracasaban en la tarea de dotar de comodidades al

---

17 A. W. Calhoun, especialista en historia social, sugiere que en Estados Unidos la industria abrió el camino para una nueva independencia económica de la mujer, nunca conocida durante el período colonial o en la época de la apertura de la frontera. La necesidad de mantener el esquema de la familia patriarcal fue, al menos, una de las fuerzas que impulsaron la promulgación de las leyes del trabajo infantil y de las leyes que restringían las horas y las condiciones de trabajo para las mujeres.

nido, sus hombres pasarían el tiempo en las tabernas. El bienestar de los hombres y de los niños era la verdadera misión encomendada las mujeres. Desde el momento en que los hombres no tenían la misión de cuidar a los niños o el hogar, la única solución consistía en sacar a las mujeres de las fábricas.

Como la opinión pública reaccionaba violentamente cuando se trataba del destino de los niños cuyas madres trabajaban en los molinos, se realizaron algunos esfuerzos para el establecimiento de guarderías; pero en la Inglaterra victoriana o eduardiana, como en la América del siglo XX, nunca se aceptó el cuidado de los niños a cargo del Estado, basándose en que era una violación de «la santidad del hogar y del derecho a la vida privada [...] La familia es la unidad sobre la que se ha levantado el gobierno constitucional, que es motivo de admiración y envidia de la humanidad. Hasta ahora, cualesquiera que hayan sido las leyes sancionadas, no se han atrevido a invadir este recinto sagrado; y el marido y la esposa, aunque pobres, cuando regresan de la ocupación o el compromiso agotador, tienen allí su dominio, su reposo, su compensación por tantas fatigas».[18]

En 1915, la Asociación Cooperativa de las Mujeres de Gran Bretaña publicó un importante volumen de cartas escritas por las esposas de los trabajadores manuales acerca de sus vidas como madres y trabajadoras en el hogar. Estas vidas están en flagrante contradicción con el ideal del hogar como un sitio protegido y separado de la brutal realidad del trabajo y de las luchas. De media, estas mujeres tenían entre cinco y once hijos —además de varios abortos—, muchos de ellos habidos sin ningún tipo de cuidado prenatal y con dietas alimentarias inadecuadas. «En el momento en que debía estar bien alimentada se restringe a sí misma para ahorrar. Si en un hogar obrero se debe hacer algún ahorro, no es a costa del hombre o de los niños, sino que la madre obtiene su comida de las migajas de los restos, o aprovecha los huesos mondados».[19] La ansiedad y el agotamiento físico provocado por los continuos partos es un tema muy frecuente en todas estas cartas. Muchas de ellas —en contra de sus prin-

---

18 Hewitt, cit. 1958, pp. 153-154.

19 *Maternity: Letters from Working Women*, recopiladas por el Women's Cooperative Guild, con un prólogo de Herbert Samuel MP, Londres, G. Bell, 1915, p. 5.

cipios y enfrentando la oposición del marido— tomaban drogas para abortar, que generalmente no servían y sobre las cuales se cargaba la responsabilidad de las enfermedades del futuro hijo. Pero junto con la mala salud, la tensión mental y el agotamiento sobre los que estas mujeres escriben, se percibe la extraordinaria alegría de espíritu, la voluntad de realizar, y un sentido activo de la injusticia de su situación.

> En mi primera maternidad daba por supuesto que las mujeres teníamos que sufrir, y que era mejor comportarse y no hacer alharacas [...] No sé qué es peor, si el parto, con ansiedad y tensión mental y física para que los extremos se encuentren, y con el pensamiento de que otro más deberá vivir de los ya magros ingresos, o bien la necesidad de abreviar en lo posible la convalecencia para reanudar cuanto antes las tareas del hogar, y contraer por esta causa enfermedades que hacen de la vida una carga.[20]

Muchas de estas mujeres escribieron acerca del daño ocasionado por la ignorancia y la falta total de preparación para el matrimonio y el embarazo de las jóvenes, y sobre todo se ocuparon de la insensibilidad de los maridos, que exigen relaciones sexuales durante el embarazo o inmediatamente después del parto

> Durante el embarazo, el animal macho se mantiene absolutamente apartado de la hembra. No ocurre así con la mujer, que es la víctima de un hombre igual que si no estuviera preñada [...] Si una no se siente bien, debe callarse, pues el hombre tiene múltiples maneras de castigar a la mujer que no le corresponde.[21]
>
> No responsabilizo a mi marido por este nacimiento. [La que esto escribe había tenido siete hijos y dos abortos.] Esperó pacientemente durante diez meses porque yo estaba enferma, y creyendo que el momento era seguro, me sometí como si fuera un deber, sabiendo que el esposo se entrega a la infidelidad cuando las familias son limitadas [...] Ya es hora de que este asunto de la maternidad se estudie, y nosotras debemos hacer que los hombres sepan que somos humanos con ideales, y aspiramos a algo más que a simples objetos destinados a satisfacerles.[22]

---

20 Ibídem, pp. 27-28.

21 Ibídem, p. 49.

22 Ibídem, p. 153.

Durante casi toda su vida, las mujeres no sólo estaban embarazadas, sino que, además, realizaban trabajos pesados: fregar suelos, acarrear jofainas con la colada, planchar y cocinar en fuegos de carbón y leña, que necesitaban ser constantemente alimentados y vigilados. Una mujer, desoyendo las prescripciones del médico, planchó y amasó en la cama mientras se recuperaba de un aborto.[23] A pesar del resentimiento que abrigaban a causa de las exigencias sexuales del esposo o de su oposición para llevar a cabo un aborto, las mujeres trataban que sus hombres, que habían trabajado duramente el día entero, al llegar al hogar no padecieran tensiones:

> No me atrevo a que mi esposo, en su precaria condición, oiga de mí un grito de dolor, y los dolores del parto muchas veces no pueden ser ahogados. Otra vez el médico me ayudó dándome una bebida somnífera para administrársela a mi marido tan pronto comenzaran los dolores. Entonces, mientras yo doy a luz en una habitación, él duerme en la otra, y traigo al mundo el niño más vivo que jamás haya alegrado el corazón de una madre.[24]

Pero, para las mujeres, no había bienvenida al hogar.

Dentro del hogar o fuera de él, la realidad siempre ha estado en contradicción con el ideal. En Estados Unidos, en 1860, había un millón de mujeres empleadas. Al finalizar la Guerra civil, sólo en la ciudad de Nueva York había 75 000 obreras. El censo de Estados Unidos informó en 1973 de la existencia de seis millones de niños por debajo de la edad de seis años cuyas madres trabajaban el día entero fuera de sus casas.[25] Sin asistencia infantil gratis y universal, cualquier mujer que haya tenido que ingeniárselas o improvisar a fin de dejar a sus hijos todos los días y ganarse la vida, puede imaginar el peso de la ansiedad, la culpa, la incertidumbre, la carga financiera y las emergencias reales implicadas en esas estadísticas. La imagen de la madre en el hogar, aunque no sea una imagen realista, ha perseguido con sus reproches las vidas de las trabajadoras. Pero también se ha

---

23 Ibídem, p. 47.

24 Calhoun, cit., III, p. 86; Elinor C. Guggenheim, «The Battle for Day Care», *Nation*, 7 de mayo de 1973.

25 Hannah Gavron, *The Captive Wife: Conflicts of Housebound Mothers*, Londres, Routledge and Kegan, 1966, pp. 72-773, 80.

convertido, tanto para las mujeres como para los hombres, en un arquetipo peligroso: la Madre, fuente de amor angélico y de perdón en un mundo cada vez más despiadado e impersonal; el elemento femenino, influyente, emocional, en una sociedad controlada por la lógica masculina y las exigencias masculinas de un juicio «objetivo», racional»; el símbolo y el residuo de los valores morales y de la ternura en un mundo de guerras, competencia brutal y desprecio por la debilidad humana.

4

El peso físico y psíquico de la responsabilidad de la mujer para con los hijos es con mucho la carga social más pesada. No puede compararse con la esclavitud o con el sudor del trabajo, pues los vínculos emocionales entre una mujer y sus hijos la convierten en un ser vulnerable, sentimiento que desconoce el trabajador forzado; él puede odiar o temer a su jefe o a su patrón, detestar su tarea, soñar con una revuelta o con ascender a jefe. La mujer con hijos es una víctima de sentimientos más complicados y subversivos. El amor y la furia pueden coexistir: esta última, según las condiciones de la maternidad, es susceptible de convertirse en furia hacia el hijo, agravada por el temor de que ya no estemos «amando». El sufrimiento frente a todo lo que no podemos hacer por nuestros hijos en una sociedad incapacitada para responder a las necesidades humanas, puede convertirse en culpa y autocastigo. «La responsabilidad impotente», tal como la designó un grupo de mujeres, es un peso aún más fuerte que la obligación de ganarse la vida —algo que muchas madres han hecho, y hacen, simultáneamente con su trabajo como madres— porque al menos en algunos distritos se reconoce que las fuerzas económicas y la opresión política yacen tras la pobreza y el desempleo. Pero el carácter mismo de la madre y su jerarquía como mujer se ponen en tela de juicio si ha «fallado» a sus hijos.

Cualesquiera que sean los hechos conocidos,[26] se supone todavía que la madre está «con el niño». Es ella la única que se siente responsable de la salud de sus hijos, de las ropas que lle-

[26] Veintiséis millones de niños de madres obreras, ocho millones a cargo de guarderías atendidas por mujeres. Cifras correspondientes a 1970 en EEUU. Véase Alice Rossi, *Children and Work in the Lives of Women,* Universidad de Arizona, 7 de febrero de 1976.

van, de su comportamiento en la escuela, su inteligencia y su evolución general. Aun cuando la madre sostenga por sí sola una familia huérfana de padre, acarreará el sentimiento de culpa que le produce el hijo que debe pasar el día en una guardería o bajo un sistema escolar abusivo. Aun cuando trata de soportar un ambiente que está más allá de su control —malnutrición, ratas, pintura tóxica, contaminación, racismo—, a los ojos de la sociedad la madre es el medio natural del hijo. El obrero puede sindicarse, hacer huelga; las madres están separadas las unas de las otras dentro de los hogares, atadas a sus hijos y a sus vínculos compasivos. Sus «huelgas» muchas veces han adoptado la forma de crisis mentales o físicas.

Para las madres, la privatización del hogar no sólo ha significado el aumento de la impotencia, sino, sobre todo, una desesperada soledad. Un grupo de mujeres que vivía en la parte este de Londres hablaron con Hannah Gavron acerca de la diferencia entre criar hijos en un barrio de viviendas unifamiliares y en los apartamentos construidos en la posguerra, diferencia que se cifra en la pérdida del vecindario, y de un pavimento común donde los niños mientras juegan puedan ser vigilados por muchos pares de ojos.[27] En los años cincuenta, en Cambridge (Massachusetts), algunos recién graduados ya casados habitaron las viviendas del mencionado tipo unifamiliar, donde los niños jugaban en un patio común, la madre podía dejar a su hijo con algún vecino durante una hora, los chicos entraban y salían de todas las casas, y también las madres gozaban eventualmente de la compañía de las otras madres. Cuando se producía el siguiente paso dentro del escalafón académico, sobrevenía el traslado a las afueras, primero a una casa pequeña y luego a otra mayor y privada. Aumentaba así el aislamiento del «hogar» con relación a los demás hogares, a medida que el marido prosperaba materialmente. Todas, la madre obrera con sus nuevos apartamentos y la esposa del universitario con la mejora económica, perdieron algo: se convirtieron, en mayor grado, en mujeres aisladas, atadas a la casa.

27 Hannah Gavron, *The Captive Wife: Conflicts of Housebound Mothers*, Londres, Routledge and Kegan, 1966, pp. 72-773, 80.

Lee Sanders Comer, una feminista marxista británica, reitera la clásica crítica marxista a la familia nuclear: la unidad privatizada, pequeña, de una mujer, un hombre y sus hijos. Con esta división del trabajo, el hombre es el jefe o el único que gana un salario, y el papel de la mujer es el de ama de casa, madre, consumidora de mercancías, y apoyo emocional de hombres y niños. La «familia» significa, en realidad, «la madre», quien sobrelleva la parte más importante de la crianza de los hijos y que asimismo absorbe las frustraciones y la rabia que el marido acumula en su trabajo y descarga en el hogar (a menudo en forma de violencia doméstica). Su propia furia se vuelve ilegítima, su trabajo consiste en brindar al esposo la compasión y el consuelo necesarios en casa a fin de que regrese todos los días a la fábrica o a la mina. Comer considera la división del trabajo como una exigencia del capitalismo. Pero, ¿por qué habría el capitalismo en sí y de sí requerir que las mujeres se consagren a la función de asistencia emocional, o que sean las mujeres y nunca los hombres quienes se encarguen de criar a los hijos y ocuparse del hogar? ¿Qué tiene esto que ver con el capitalismo, y qué con el sistema que, como señala Eli Zaretsky, precedió al capitalismo y ha sobrevivido bajo el socialismo: el patriarcado?[28]

La dependencia del hijo varón de la mujer en primer lugar, el espectáculo de las mujeres produciendo vida nueva a partir de sus cuerpos, la leche de sus senos, la necesidad de las mujeres para los hombres —emocionalmente y en tanto reproductoras de vida— son elementos que debemos reconocer en cualquier intento por cambiar las instituciones que los han hecho germinar. Bajo el socialismo patriarcal, encontramos la institución de la maternidad revisada y reformada de manera que se permite a la mujer servir (como realmente lo hemos hecho en el curso de la historia) como productoras y educadoras de hijos y como trabajadoras a pleno rendimiento, tal como lo exige una economía en desarrollo. Los centros de cuidado de niños, los campamentos juveniles y las escuelas, facilitan —pero, realmente, no radicalizan— el «doble papel» familiar de las mujeres trabajadoras. No existe ningún país socialista donde la crisis de la división del

---

28 Lee Sanders Comer, «Functions of the Family under Capitalism», opúsculo reeditado por New York Radical Feminists, 1974. Eli Zaretsky, «Capitalism, the Family, and Personal Life», *Socialist Revolution*, enero-junio de 1973, p. 69.

trabajo haya logrado aportar mayor número de hombres a las tareas del cuidado de los niños. Bajo el comunismo marxista o maoísta, la maternidad y la heterosexualidad siguen institucionalizadas. En efecto, el matrimonio heterosexual y la familia se consideran todavía la situación «normal» para los seres humanos, y los cimientos de la nueva sociedad. En China se dice que el lesbianismo no existe, y en Cuba a los homosexuales se les trata como criminales políticos. Las mujeres pueden o no tener acceso a los anticonceptivos; depende de las presiones económicas, militares y demográficas. En China, a las mujeres se las presiona para que se conviertan en sujetos experimentales de nuevos métodos de control de la natalidad «en beneficio de la revolución».[29] No hay nada revolucionario en el control que ejercen los hombres sobre los cuerpos femeninos. El cuerpo de la mujer es el territorio donde se erige el patriarcado.

29 Carl Djerassi, «Some Observations on Current Fertility Control in China», *The China Quarterly*, núm. 57, enero-marzo de 1974, pp. 40-60.

3. El reino de los padres

1

Por primera vez en la historia se reconoce claramente que el sistema patriarcal no puede responder por sí mismo; que no se trata de un sistema inevitable; que es transitorio; y que la dominación global y contractual de las mujeres por los hombres ya no se puede negar ni defender. Una vez conocido el centro de todas las relaciones de poder, se nos aparece una maraña de lujuria, violencia, posesión, temor, deseo consciente, hostilidad inconsciente, sentimiento, racionalización: o sea, la infraestructura sexual de las formas políticas y sociales. Por primera vez nos encontramos en condiciones de mirar a nuestro alrededor, al Reino de los Padres, y mesurarlo. Vemos el único sistema que la civilización conocida nunca ha impugnado del todo y que ha sido tan universal que se considera una ley de la naturaleza.[1]

---

[1] Jane Harrison en 1912, Helen Diner en los años veinte y Virginia Woolf en 1938, señalaron, denunciaron y rechazaron el predominio de los valores patriarcales. En 1949, Simone de Beauvoir afirmó categóricamente que este ha sido siempre «un mundo de hombres». El primer análisis profundo acerca del patriarcado en la literatura feminista contemporánea pertenece a Kate Millett en su libro *Sexual Politics* (1970). Un tratamiento aún más detallado y amplio se encuentra en *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (1973), de Mary Daly. Daly describe por último el prejuicio patriarcal que penetra toda la cultura como algo implícitamente aceptado. Los primeros escritos de hombres como J. J. Bachofen, Robert Briffault, Friedrich Engels y Erich Neumann, entre otros, a pesar de ser

El patriarcado consiste en el poder de los padres: un sistema familiar y social, ideológico y político con el que los hombres —a través de la fuerza, la presión directa, los rituales, la tradición, la ley o el lenguaje, las costumbres, la etiqueta, la educación, y la división del trabajo— determinan cuál es o no el papel que las mujeres deben interpretar con el fin de estar sometidas al varón en toda circunstancia. Ello no implica necesariamente que ninguna mujer tenga poder o que, en una cultura dada, todas las mujeres puedan carecer de ciertos poderes. Por ejemplo, entre los crow, el sistema matrilineal permite a las mujeres ocupar importantes posiciones honoríficas en la ceremonia y en el festival, pero durante la menstruación les están prohibidos los contactos sociales o con objetos sagrados. Cuando las mujeres y los hombres comparten una manifestación social concreta, esta implica consecuencias muy distintas según el género. «Allí donde los hombres llevan velos —como entre los tuareg de África del Norte— este aislamiento contribuye a aumentar el nivel y el poder del individuo, pero apenas sirve en este sentido para las mujeres.» «En definitiva, cuando la línea se ha trazado, queda, aunque de manera diferente, en cada cultura».[2]

El patriarcado tampoco implica la supervivencia directa del poder del padre sobre el hijo, aunque esta re1ación de poder nunca se puso en tela de juicio desde el punto de vista cultural, como, por ejemplo, en la época feudal o en la familia victoriana. El psicoanalista alemán Alexander Mitscherlich rastrea la decadencia de la relación padre-hijo bajo las presiones de la industria, la producción masiva y la especialización del trabajo: como el «trabajo» «salió» de casa, del hogar, y la sociedad se ha vuelto más compleja y fragmentada, el padre pasa a ser una figura ausente de la familia, aquel que ha perdido la «sustancia» de la vieja

útiles como pasos preliminares para identificar el fenómeno y sugerir que la familia patriarcal no es un «hecho natural» inevitable, todavía no logran reconocer la omnipresencia del prejuicio patriarcal que afecta hasta aquellas categorías con las que pensamos, y que ha convertido incluso a la mujer más educada y privilegiada en una extranjera, una marginada del moldeado de la cultura.

2 Sherry Ortner, «Is Female to Male as Nature Is to Culture?» en Michelle Rosado y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974; Hannah Papanek, «Purdah in Pakistan: Seclusion and Modern Occupations for Women», *Journal of Marriage and the Family*, agosto de 1971, p. 520.

autoridad patriarcal. Sin embargo, tal como señala Mitscherlich, «en nuestra sociedad los componentes estructurales patriarcales están estrechamente asociados con el pensamiento mágico. Suponen la relación omnipotente entre el Padre y el hijo, Dios y el hombre, el gobernante y el gobernado; como el principio natural de la organización social». Esta relación omnipotente-impotente existe, sobre todo, entre hombres y mujeres; la organización social y educativa, y nuestro propio «pensamiento mágico» todavía exhiben la huella de aquella imagen paternalista.[3]

El poder de los padres ha sido difícil de aprehender porque todo lo penetra, incluso el lenguaje con que tratamos de describirlo. Es difuso y concreto, simbólico y literal, universal y expresado con variaciones locales que oscurecen su universalidad. Bajo el patriarcado, es posible vivir recluida o conducir un camión; es posible criar a los hijos en un *kibbutz*; ser la única que gana el pan de cada día en una familia huérfana de padre; participar con un hijo en brazos, en una manifestación contra la ley sobre el aborto; trabajar como «médico descalzo» en una comuna de la República Popular China; vivir en una comuna lesbiana en Nueva Inglaterra; convertirse en jefe de Estado hereditario o elegido; lavar las prendas interiores de la mujer de un millonario; servir al marido el café de la mañana entre las paredes de adobes de un poblado bereber o marchar en un cortejo académico. Cualquiera que sea mi nivel o mi situación, mi clase económica o mi preferencia sexual, vivo bajo el poder de los padres, y solamente puedo acceder al privilegio o a la influencia que el patriarcado se digne a concederme por el tiempo en que yo pague el precio de la aprobación del macho. Y este poder va mucho más lejos que las leyes y que las costumbres; para expresarlo con palabras de la socióloga Brigitte Berger, «hasta ahora un intelecto y un espíritu principalmente masculinos han predominado en la interpretación de la sociedad y la cultura, aun cuando esta interpretación la llevaran a cabo hombres y mujeres... Las teorías masculinas han conformado toda nuestra historia intelectual y moral».[4]

---

3 Alexander Mitscherlich, *Society Without the Father,* Nueva York, Schocken, 1970, pp. 145-147, 159.

4 Brigitte Berger, introducción a Helen Diner, *Mothers and Amazons,* Nueva York, Anchor Books, 1973, p. xvi.

En las sociedades matrilineales —en las que se rastrea el parentesco y se transmite la propiedad a través de la línea materna, y el esposo se traslada a vivir a la casa o al pueblo de la madre de la esposa— existe como una variación del más conocido esquema de la familia patriarcal de Occidente, donde prevalecen la línea, el nombre y el lugar de residencia paternos. Sin el nombre del padre, un hijo es «ilegítimo». Pero estas variantes representan apenas las diferentes formas de canalizar hacia el hombre la posición y la propiedad; es posible que otorguen a las mujeres un mayor nivel y dignidad, y reduzcan la probabilidad de la poligamia, pero no deben confundirse con el «matriarcado». Ni tampoco, según ha observado Angela Davis, el que una mujer negra sea cabeza de su hogar puede considerarse matriarcado al tiempo que en el resto de la sociedad sigue siendo débil y oprimida.[5]

En los grupos de descendencia matrilineal, las mujeres son las responsables del cuidado de los niños, y cada niño es responsabilidad fundamental de una mujer en particular, aun cuando las demás mujeres compartan estos cuidados. Los hombres adultos tienen poder sobre las mujeres y los niños, y se exige la exogamia de los grupos descendientes (el casamiento fuera de la familia materna). David Schneider aclara muy bien el poder relativo de los hombres y de las mujeres: estas últimas y los niños permanecen bajo el dominio de la autoridad masculina, «excepto, tal vez, en el caso de condiciones de una calidad muy particular sólo atribuible a escasísimas mujeres. Dentro del grupo de descendencia matrilineal, las posiciones de autoridad más elevada serán [...], por lo común, establecidas en las categorías ocupadas por los hombres».[6]

En realidad, apenas se perciben las ventajas de las mujeres dentro de un orden matrilineal con respecto al orden patrilineal. Los vínculos emocionales entre la madre y sus hijos están sometidos a la tensión creada por el grupo parental paterno, que extrae al hijo del grupo de descendencia materna; sobre todo en el caso de los hijos varones, «la cooperación económica y la transferencia

---

5 Angela Davis, «Reflections on the Black Woman's Role», *The Black Scholar,* vol. 3, núm. 3. Véase también Pat Robinson y otros, «A Historical and Critical Essay for Black Women in the Cities», en Toni Cade (ed.), *The Black Woman,* Nueva York, Signet, 1970, pp. 198-211.

6 David Schneider y Kathleen Gough (eds.), *Matrilineal Kinship,* Berkeley, University of California Press, 1962, p. 5.

de la propiedad entre el padre y el hijo» se imponen debilitando la autoridad psicológica y emocional de la madre. Lo opuesto no es cierto en las sociedades patrilineales, pues la madre, por más vinculada que esté emocionalmente a sus hijos, carece de poder más allá de esa relación, susceptible de impugnar el derecho paterno (la descendencia y la herencia en la línea masculina).[7]

Los términos «matriarcado», «derecho materno», y «ginocracia» o «ginarquía» se utilizan con imprecisión, y a veces son sustituibles. Robert Briffaullt[8] se esfuerza demasiado en demostrar que en las sociedades primitivas el matriarcado no era simplemente el patriarcado con distinta autoridad sexual. Reservar el término «ginocracia» para la situación en que las mujeres tendrían predominio económico y control sobre la propiedad. Señala que en cualquier sociedad los elementos matriarcales tuvieron un origen *funcional*; por ejemplo, la función maternal de la gestación, la concepción, la crianza y la educación de los hijos, y que, en las primeras sociedades, esta función implicaba una actividad y una autoridad que actualmente queda relegada a la esfera masculina fuera del seno familiar. En la sociedad matriarcal de Briffault, a la mujer corresponde un poder creador acentuado, y tiene una autoridad orgánica. No se trata de una sociedad en la cual la mujer establece y mantiene el predominio y el control sobre el hombre, como ocurre con el hombre sobre la mujer en el patriarcado. De acuerdo con Briffault, habría una especie de libre consentimiento hacia la autoridad femenina en la sociedad matriarcal, a causa de la relación que tenía la mujer con la práctica esencial y la actividad mágica de la sociedad. Ésta es la razón por la cual dicho autor considera que el matriarcado es orgánico por naturaleza: en efecto, por la integración de la agricultura, la artesanía y la invención en la vida centrada alrededor de la madre y de sus hijos, las mujeres habrían estado involucradas en una amplia variedad de papeles creativos y productivos.

Desde el punto de vista de Briffault, el patriarcado se desarrolla cuando los hombres se rebelan contra el orden orgánico estableciendo un predominio económico y apropiándose de los

---

7 Ibídem, p. 21-23.

8 Robert Briffault, *The Mothers*, Nueva York, Johnson Reprint, 1969 [1927]. Para más detalles sobre la teoría de Briffault véase el capítulo 4 de este libro.

poderes mágicos previamente considerados competencia femenina. La «ginocracia», como el patriarcado, sería entonces un acaparamiento del poder a través de la fuerza o de la presión económica, y solo podría existir con el advenimiento de la propiedad privada y la ventaja económica de un grupo sobre el otro.[9]

En el corazón mismo del patriarcado reside la unidad de la familia individual cuya idea parte de la propiedad y del deseo de transmitir esta propiedad a los propios descendientes biológicos. Simone de Beauvoir relaciona este deseo con el anhelo de inmortalidad en un sentido profundo: «El propietario transfiere su existencia a la propiedad: se preocupa más por ella que por su propia vida, rebasa los estrechos límites de su vida mortal y sigue existiendo a pesar de la disolución del cuerpo. O sea la incorporación terrena y material del alma inmortal. Pero esta supervivencia sólo se da si la propiedad permanece en manos del propietario; y sólo puede perdurar más allá de la muerte si pertenece a individuos con quienes se proyecta a sí mismo, que son suyos.[10] Sobreviene entonces un momento crucial en la conciencia humana, cuando el hombre descubre que él mismo, y no la Luna o las lluvias primaverales del espíritu de los muertos, es quien impregna a la mujer; y que el hijo que ella concibe y da a luz es el suyo, capaz de hacerlo inmortal, místicamente, propiciando a los dioses con plegarias y sacrificios después de su muerte y, concretamente, recibiendo el patrimonio. En este cruce de caminos de la posesión sexual, la propiedad y el deseo de trascender la muerte, se desarrolló la institución que hoy conocemos: la familia patriarcal de nuestros días, con la supervaloración del pene, la división del trabajo por el sexo, su posesividad material, física y emocional, su ideal del matrimonio monogámico hasta la muerte (y sus severos castigos a las adúlteras), la «ilegitimidad» del hijo nacido fuera del matrimonio, la independencia económica de las mujeres, el servicio doméstico no retribuido, la obediencia de las mujeres y de los hijos a la autoridad del hombre y el predominio y continuidad de los papeles heterosexuales.

---

9 Ibídem, pp. 433-435.

10 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trad. H. M. Parshley, Nueva York, Knopf, 1953, p. 82.

Prevalece, para decirlo una vez más, cierta combinación o matiz de los valores patriarcales si en una familia judía ortodoxa la esposa media con el mundo exterior ganando la vida para posibilitar al marido el estudio del Torá; o en la pareja europea de clase social alta o en la pareja oriental, ambos profesionales, que contratan sirvientes para la atención de los trabajos domésticos y una gobernanta para los hijos. Prevalecen incluso cuando las mujeres son «cabeza nominal de la familia». Así, por más que ella actúe como la proveedora, en condiciones de igualdad o según las reglas del llamado matriarcado dentro de su propia familia, en pocos años cada madre debe traspasar a sus hijos al sistema patriarcal de educación, ley, religión y códigos sociales. Se supone que ella es la encargada de prepararlos para que entren en el sistema sin rebeldía o «inadaptación» y perpetuarlo más tarde, una vez adultos. El patriarcado depende de la madre para actuar como una influencia conservadora, imprimiendo en los futuros adultos los valores patriarcales, incluso en aquellos primeros años en que la relación madre-hijo puede ser más individual y privada. El ritual y la tradición han asegurado también que, en un momento determinado, la madre dejará de estar con el hijo —especialmente con el varón— y de mantenerlo dentro de su órbita. Desde luego que se han creado imágenes arquetípicas de la Madre que refuerzan el conservadurismo de la maternidad, transformándola en una energía que permite la renovación del poder masculino.

Queda mucho por decir acerca de estas imágenes y de sus implicaciones en todo el espectro de las relaciones humanas. Las mujeres han sido madres e hijas, pero han escrito muy poco sobre este tema; la vasta mayoría de imágenes visuales y literarias de la maternidad nos llega filtrada por una conciencia masculina individual y colectiva. Tan pronto como una mujer sabe que lleva un hijo en el vientre, cae dentro de la esfera de poder de las teorías, ideales, arquetipos y descripciones de su nueva existencia, pero casi nada de eso proviene de las otras mujeres (a pesar de que sean las mismas mujeres quienes lo transmiten), aunque ha flotado invisiblemente sobre ella, desde que por vez primera se consideró mujer y, después, potencialmente, como madre. Es preciso entender que, aparte de toda esta confusión de imágenes

y pensamientos, vale la pena rescatar, aunque solo sea para comprender mejor una idea tan crucial en la historia, la condición arrebatada a las madres para reforzar el poder de los padres.

2

Las mujeres comienzan a formularse ciertos interrogantes a los que, como observa la filósofa feminista Mary Daly, el sistema patriarcal ha negado incluso la categoría de preguntas. La cultura masculina dominante, al separar al hombre como conocedor de la mujer y de la naturaleza en tanto que objetos de conocimiento, desarrolló ciertas polaridades intelectuales capaces aún de obnubilarnos. Cualquier desviación de una cualidad que esta cultura valore se puede considerar negativa: donde la «racionalidad» se propone como sanidad, el método legítimo, «el pensamiento verdadero», cualquier otra alternativa, ya sea intuitiva, supersensorial o relativa al conocimiento poético, se denomina «irracional».[11] Si prestáramos atención a las connotaciones que implica el término «irracional», notaríamos inmediatamente: insinuaciones de «histeria» (enfermedad cuyo origen antiguamente se situaba en el útero), de «locura» (*ausencia* de cierta clase de pensamiento a la que todos los «hombres racionales» se adhieren) y de «azar» (*ausencia* caótica de forma). Por eso, no es necesario realizar intento alguno por descubrir una forma, lenguaje o diseño ajeno a aquellos que la razón técnica ya ha reconocido. Además, el término «racional» relega a su opuesto aquello con lo que se niega a luchar, de modo que acaba por asumirse como lo puro frente a lo no racional, en lugar de tratar de identificar y asumir sus propios elementos surreales o no lineales. Este único error pudo haber mutilado al pensamiento patriarcal —sobre todo al pensamiento filosófico y el científico— mucho más de lo que podemos comprender.

Una escisión susceptible de ser considerada más fundamental aún es la que separa el «dentro» del «fuera». Una somera descripción de esta forma de percibir se puede hallar en el ensayo de Freud, *Acerca de la negación*.

---

11 Ortner, op. cit. En un libro de próxima aparición, *Women and Nature,* Susan Griffin explora en profundidad la evolución y consecuencias de esta aberración.

> La alternativa, expresada en el lenguaje de los más viejos, es decir, de los impulsos instintivos orales, es la siguiente: «Me gustaría comer aquello o me gustaría escupirlo», o, en un estadio superior, «Me gustaría atraer esto dentro de mí o mantenerlo fuera de mí». Quiere decir: ser *dentro* de mí o *fuera* de mí... Desde [el punto de vista del placer original del ego] lo malo, lo ajeno al ego y lo externo son, en un comienzo, idénticos.[12]

Como habitante de un cuerpo femenino, la descripción precedente me da qué pensar. Las fronteras del ego me resultan mucho menos crudamente definibles que lo que sugieren las palabras «dentro» y «fuera». No me veo a mí misma como una ciudad amurallada que recibe a ciertos emisarios o excluye a otros. El problema es mucho más complejo y variado. Una mujer puede ser violada penetrada vaginalmente contra su voluntad por el pene u obligada a introducírselo en la boca —en cuyo caso lo siente como un invasor extranjero— o, en el coito heterosexual, puede aceptar el pene o tomarlo con su mano y guiarlo hasta la vagina. Cuando el acto sexual no es simplemente «follar», se produce a menudo una fuerte sensación de interpenetración, un sentimiento de disolución de las paredes de la carne, y un deseo físico y emocional que conduce a una persona al interior de la otra, borrando los límites entre un cuerpo y otro. La identificación con el orgasmo de otra mujer como si fuera propio es una de las experiencias interpersonales mas intensas: en momentos semejantes no existe nada «dentro» de mí o «fuera» de mí. Incluso con el autoerotismo, el clítoris, que es un órgano más o menos externo, lleva sus palpitantes señales a la vagina y hasta el útero, que no puede ni ver ni tocar.

Ni siquiera durante el embarazo experimenté el embrión como algo tan decisivamente interno, según las palabras de Freud, sino más bien como algo que estaba dentro y en mí. Sin embargo, se convertía en algo, cada hora y cada día, más separado de mí y de sí. Al comienzo del embarazo, la agitación del feto se parecía, dentro de mi cuerpo, a temblores fantasmales, y más tarde, como si fueran el movimiento de alguien preso en mí; pero ambas sensaciones eran mías y contribuían a mi propio sentido de espacio físico y psíquico.

---

12 Sigmund Freud, *Collected Papers*, ed. y trad. de James Strachey, Nueva York, Basic Books, 1959, vol. 5.

Sin duda, hay situaciones en las que el hijo que está dentro del cuerpo sólo puede sentirse como un cuerpo extraño introducido desde fuera. (Sin embargo, en su monografía titulada *Maternal Emotions*, Niles Newton cita estudios que se refieren a los vómitos durante el embarazo, y sugiere que no se deben a una aversión a la preñez en sí, sino a las condiciones de la concepción: el sexo habido frecuentemente sin desearlo y la ausencia del orgasmo).[13] Sin embargo, hasta las mujeres que han sido violadas, a menudo parecen asimilar el germen del ser creado con violencia, no como algo introducido desde fuera, sino como algo que nace desde dentro. Desde luego que el embrión es ambas cosas. Ovulamos aunque el óvulo no se encuentre con la esperma. El hijo que llevé en mí durante nueve meses no puede definirse ni como un yo, ni como un no yo. Las mujeres, lejos de existir como «espacio interior», se adecuan poderosa y vulnerablemente al «dentro» y al «fuera», pues para nosotras ambos conceptos son continuos y no sujetos a polarización.

Una de las corrientes subterráneas del pensamiento feminista ha sido el rechazo del dualismo, de las polaridades positivo-negativo entre las que se ha desarrollado la mayor parte de nuestro aprendizaje intelectual.[14] Y, con este rechazo, reafirmamos la existencia de todos aquellos que han sido definidos negativamente a través de los siglos: no sólo las mujeres sino también los «intocables», los «poco hombres», los que «no son blancos», los «iletrados», los «invisibles». Todo esto nos obliga a confrontar el problema de la dicotomía esencial: fuerza-debilidad.

En el patriarcado, *poder* es una palabra y una relación primaria. El hombre, teniendo a la madre bajo su control, se asegura la posesión de sus hijos, y a través del control de estos asegura la disposición del patrimonio y el paso seguro de su alma hacia la muerte. En consecuencia, parecería que desde los tiempos más remotos, la identidad y personalidad del hombre depende del poder, y del poder en su sentido específico: el *poder sobre los otros,* comenzando por una mujer y los hijos. La propiedad de

13 Niles Newton, *Maternal Emotions: a study of women's feelings toward menstruation, pregnancy, childbirth, breast feeding and other aspects of their femininity,* Nueva York, P. B. Hoeber, 1955, pp. 24-26.

14 Linda Thurston, «On Male and Female Principie», The Second Wave, vol. 1, n.º 2 (verano de 1971).

los seres humanos prolifera: el matrimonio primitivo o acordado, el matrimonio contractual con dote, el tipo más reciente de matrimonio «por amor», que incluye la dependencia económica de la mujer, el sistema feudal, la esclavitud y la servidumbre. El poderoso (la mayoría masculina) decide por los débiles, el que está sano por el enfermo, el de edad mediana por el anciano, el «cuerdo» por el «loco», el culto por el ignorante, el influyente por el marginado.

A pesar de que el hombre haya obtenido el poder sobre la mujer como madre, este poder se ha vuelto difuso en nuestra sociedad respecto a aquella primera esclavización sexual. El conquistador define cada uno de los pueblos que coloniza como débiles, femeninos, incapaces de autogobernarse, ignorantes, incultos, decadentes, irracionales y necesitados de civilización. Por otra parte, también se les atribuyen cualidades como místico, bien dotado físicamente o en profundo contacto con la tierra, atributos todos ellos propios de la Madre primordial. Pero decir que ven al conquistado a su manera, no significa que verdaderamente los hayan *visto.*

Detentar el poder sobre los otros significa que al poderoso se le permite acceder a lo más complejo de la personalidad humana por un atajo. No necesita penetrar intuitivamente en el alma de los débiles o escuchar lo que dicen en sus distintos idiomas, inclusive el lenguaje del silencio. El colonialismo subsiste en virtud de ese atajo. ¿De qué otra manera podrían tan pocos vivir entre tantos y comprender tan poco?

Mucho se ha escrito acerca del efecto de esta condición sobre la psique del débil, todo ello es aplicable a las mujeres, aunque los escritores hayan sido hombres y sexistas.[15] La debilidad puede conducir a la lasitud, a la autonegación, a la culpa y a la depresión; también puede generar una especie de ansiedad patológica, astucia y un estado permanente de alerta y observación práctica del opresor: el «psicoanálisis» convertido en una

---

15 Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks,* Nueva York, Grove, 1967, p. 72-73 [ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2017]; *The Wretched of the Earth,* Nueva York, Grove, 1968, p. 294; *Toward the African Revolution,* Nueva York, Grove, 1967, p. 3; Paolo Freire, *The Pedagogy of the Oppressed,* Nueva York, Seabury, 1971, p. 31 [ed. cast.: *Pedagogía del oprimido,* Madrid, Siglo XXI, 2012]; Albert Memmi, Dominated Man (Boston, Beacon, 1968), p. 202.

herramienta para sobrevivir. Como el poderoso puede depender siempre del atajo de la autoridad o forzar la ejecución de su voluntad, no tiene necesidad aparente de semejantes visiones, y de hecho puede ser peligroso para él explorar demasiado de cerca la mente del débil. Los blancos del Sur, en los años de lucha por los derechos civiles de los negros, sostuvieron que «nuestros negros» estaban de veras satisfechos de su condición. De manera similar, un esposo complaciente anunciará a su esposa que está «liberada», mientras que los psicoanalistas y los filósofos masculinos tejen teorías fantasiosas e incomprobables acerca de las mujeres.[16] La persona poderosa obtiene más suprimiendo o negando su conciencia de la realidad personal de los otros. El poder parece engendrar una especie de ignorancia deseada, una estupidez moral, acerca de la sinceridad ajena y por consiguiente de uno mismo. Esta cualidad ha sido denominada de diversas maneras («indiferencia», «objetividad», «salud»), como si el reconocimiento del ser de otro abriera las compuertas que dan al pánico y a la histeria. E. M. Forster personifica esta característica en su novela *Howards End* (1910), en el personaje del industrial Wilcox y de su hijo, para quienes lo personal es tan trivial como peligroso:

> Había en Henry una cualidad para la que [su esposa] no estaba preparada, por mucho que hiciera el esfuerzo de recordársela a sí misma: Henry era obtuso. Simplemente no se daba cuenta de las cosas, y nada más podía decirse [...] Nunca se percataba de las luces y de las sombras que existen en la más gris de las conversaciones, en los postes del camino, las piedras miliares, las colisiones, las vistas ilimitadas. En cierta ocasión [...], le regañó por ello. Él se sorprendió, pero respondió, riéndose: «Mi lema es CONCÉNTRATE. No tengo intención alguna de malgastar mi energía en esta clase de cosas». «No se trata de malgastar la energía —protestó ella—, sino de ensanchar el espacio donde puedes ser fuerte». «Eres una mujercita inteligente, pero mi lema es CONCÉNTRATE».[17]

El señor Wilcox es un poderoso personaje en un medio monetizado e imperialista: la Inglaterra de antes de la Primera Guerra Mundial, que ya se degradaba en beneficio del crecimiento

---

16 Leslie H. Farber, «I'm Sorry, Dear», en *The Ways of the Will,* Nueva York, Harper and Row, 1968; Albert Memmi, «A Tyrant 's Plea», en Dominated Man, op. cit.

17 E. M. Forster, *Howards End,* Baltimore, Penguin, 1953, p. 173.

urbano, del capitalismo especulador, y de un tipo peculiar y abstracto de relación de clase. La opresión clasista que aparece en la novela está inextricablemente unida al desprecio masculino y a la condescendencia hacia las mujeres, de lo cual el señor Wilcox y su hijo son cabales ejemplos. También es poderoso como cabeza del hogar, el que dicta el principio de familia, el que es capaz de hacer desaparecer la carta del lecho mortuorio de su primera esposa en nombre de la conservación del patrimonio de ella dentro de la familia. Su hijo —también en nombre de la protección del buen nombre de la familia y del patrimonio— comete homicidio. Mentiras, fuerza, pero, sobre todo, un desconocimiento profundo de las necesidades de la personalidad humana, son las características del universo de Wilcox. Margaret, la segunda esposa del señor Wilcox, y su hermana Helen consideran acertadamente a estos hombres unos falsarios que ocultan el «caos y la vaciedad» de su interior. Sin embargo, este poder masculino proviene del poder de una ideología: una estructura arraigada en la forma de la tradición y hasta de la religión.

El monoteísmo establece la existencia de un dios cuyo atributo esencial es ser *todopoderoso*: puede arrasar Babilonia y Nínive, atraer la plaga y el fuego sobre Egipto y dividir las aguas del mar. Pero su poder es mucho más devastador como *idea* en la mente de las personas, pues les obliga a obedecerle por temor al castigo, y a rechazar a las demás deidades (a menudo femeninas) porque están convencidos que, en cualquier competición, *él* saldrá siempre victorioso. Se llama a sí mismo «Padre», y no debemos olvidar que un padre no es más que un hombre que posee y controla a la mujer (o a más de una) y a su descendencia. Nuestra idea de la autoridad paterna no proviene de la idea de Dios como Padre; Dios Padre ha sido creado a partir de la lucha por el control paterno de la familia. Su palabra es ley, y se tiene la idea de que su poder es más importante que cualquier demostración del mismo. Arraiga como «conciencia», «tradición» o «ley interior moral».

Así, la idea de poder se convierte en el poder de una idea, que satura a su vez a todas las demás nociones de poder. Tanto en Occidente como en Oriente, se considera el amor sexual como la actuación del poder *sobre* alguien o la caída *bajo* el poder de alguien. La tradición árabe considera que enamorarse es caer

bajo el poder de la brujería.[18] El amante occidental, de manera semejante, está «embrujado» o «fascinado». Así, la vinculación se asocia a la debilidad. Una vez más, se hace caso omiso de la responsabilidad hacia el otro, del conocimiento genuino del otro como persona. El lenguaje del poder patriarcal insiste en una dicotomía: si una persona detenta el poder, los otros —o el otro— deben ser débiles.

Mientras las mujeres comienzan a reclamar una humanidad plena, hay una cuestión primaria que atañe al sentido del poder. A partir de la debilidad, ¿hacia qué nos movemos? En el único aspecto en el cual la mayoría de las mujeres ha sentido su propio poder, en el sentido del poder patriarcal —la autoridad y el control sobre otro— ha sido en la maternidad; incluso este aspecto, tal como lo veremos luego, fue arrebatado y manipulado por el poder masculino.

La maternidad antigua estaba imbuida de *mana* (la fuerza sobrenatural), investigado por autores como Joseph Campbell y Erich Neumann. Sin embargo, la falta de protección del hijo atañe a cierta especie reducida de poder de la madre en todas partes —un poder que, posiblemente, ella no desee, pero a menudo, también, un poder que puede compensarle de sus demás debilidades—. En principio, el poder de la madre consiste en entregar o retener el alimento y el calor; en suma, en asegurar o no la supervivencia.[19] En ninguna otra parte (excepto en casos muy raros y aun excepcionales, como el de una gobernante absolutista —Catalina de Médicis— o la vigilante de un campo de concentración) posee la mujer un poder tan literal sobre la vida y la muerte.[20] Y en este momento su vida está tan estrechamente ligada a la de su hijo, para bien o para mal, como el hijo, asimis-

18 Briffault, op. cit., II: 557.

19 Nunca he leído este aspecto o el del infanticidio en un manual que trate del cuidado y la crianza de los hijos.

20 En su cuento *La soñolienta*, Anton Chejov describe el proceso por medio del cual una joven niñera que no ha dormido durante días, llega a estrangular al niño a su cargo. Es el relato de la tortura humana; el llanto del niño se asemeja a las técnicas de privación del sueño y de lavado de cerebro. Sin embargo, hasta Chejov, cuya honestidad humana era grande, hace cometer el infanticidio no a la madre del niño, sino a la sierva. Es probable que durante sus prácticas médicas en la Rusia del siglo XIX se haya encontrado con muchos casos de infanticidio perpetrado por la madre.

mo para bien o para mal, está recibiendo sus primeras impresiones. Para decirlo con palabras de Simone de Beauvoir: «La mujer, como Madre, fue temerosa; con la maternidad, transfigurada y esclavizada».[21] Se ha domesticado la idea del poder maternal. Transfigurando y esclavizando a la mujer, el útero —la fuente última de su poder— históricamente se ha vuelto contra nosotros y se ha convertido en la fuente de la debilidad.

3

Aparte el poder reducido de la madre sobre el hijo —sometido a la interferencia masculina— las mujeres han experimentado el «poder sobre otros» en dos formas, ambas negativas. La primera de ellas consiste en el poder del hombre sobre nosotras —ya sea físico, económico o institucional—, junto con el espectáculo de sus sangrientas luchas por el poder sobre los demás hombres, y el sacrificio implícito de las relaciones humanas y de los valores emocionales en la búsqueda del predominio. Como otros pueblos dominados, hemos aprendido a manipular y a seducir o a apropiarnos de la voluntad masculina. En ocasiones, los hombres consideraron que eso nos daba «un poder». Pero no es el poder del niño o de la cortesana para engatusar o el «poder» de la que, al hallarse en situación de dependencia, disfraza sus sentimientos —incluso frente a sí misma— con el fin de obtener favores o, literalmente, para sobrevivir.

La posibilidad de «poder» para las mujeres se ha confundido desde el punto de vista histórico con el sentimentalismo y la mitificación. Cuando las hermanas Grimké, en los años treinta del siglo XIX, comenzaron a hablar en las sociedades antiesclavistas, rompían con la convención que impedía a las mujeres aparecer en los estrados públicos. Existe una carta pastoral de la Iglesia congregacionalista contra ellas:

> Los deberes propios de las mujeres y su influencia ha quedado debidamente establecida en el Nuevo Testamento. Semejantes deberes e influencia son quebrantables y privados, son *las fuentes del poder*

21 De Beauvoir, op. cit., p. 171.

> *omnipotente*. Cuando se ejerce plenamente la suave, dependiente y dulce influencia sobre la firmeza de la opinión masculina, la sociedad padece sus efectos de múltiples formas. *El poder de la mujer es su dependencia*, que brota de la conciencia de esa debilidad que Dios le ha dado para su protección. Pero cuando ella ocupa el lugar del hombre y emplea su tono como reformador público..., entrega *el poder que Dios le ha concedido para su protección*, y su temperamento pierde naturalidad... (Las cursivas son mías).[22]

Como si pusiera en tela de juicio semejantes sentimientos, Olive Schreiner, en su novela *The Story of an African Farm* (1883), hace que la heroína Lyndall grite a su amigo Waldo la respuesta a su afirmación de que «algunas mujeres tienen poder»:

> ¡Poder! ¿Has oído alguna vez que se le preguntara a un hombre si las demás almas debían tener poder o no? Ha nacido en ellos. Puedes obstruir la fuente de agua y dejar que se convierta en un pantano estancado, o puedes permitir que corra libremente y cumpla su función, pero no puedes decir si estará o no allí; *está allí*. Y actuará, si no abiertamente para bien, de forma encubierta para mal; pero actuará... ¡Poder! —exclamó de pronto golpeando con su mano la barandilla—. Sí, tenemos poder, y como no lo utilizaremos perforando túneles en las montañas, curando enfermedades, haciendo las leyes, ganando dinero o en cualquier objeto extraño, lo empleamos sobre ti. Eres nuestra mercadería, nuestros bienes, el material con el cual trabajamos. No vamos a estudiar la ley, ni la ciencia, ni el arte; te estudiaremos a ti. No hay un nervio o una fibra en tu naturaleza de hombre que no conozcamos.[23]

Por un momento, en este pasaje, Olive Schreiner va a contrapelo de una definición del poder en cierto modo distinta..., pero solo por un momento. Lyndall es una mujer de gran energía, que desea educación y «extraños objetos» en forma de ideas sobre las que verter esta energía. Experimenta una personalidad potencialmente maligna, si a esta energía se le niega la posibilidad de una salida que no se limite a «los deberes propios de las mujeres y su influencia». Durante siglos, las mujeres sintieron su fuerza activa, sus impulsos creadores, como una especie de posesión

22 Eleanor Fexner, *Century of Struggle*, Nueva York, Atheneum, 1971, p. 46.

23 Olive Schreiner, *The Story of an African Farm*, Nueva York, Fawcett, 1968, p. 168-169.

demoníaca. Pero los hombres también identificaron y castigaron semejantes impulsos como si fueran demoníacos: el caso de Anne Hutchinson es apenas un ejemplo.[24]

Además del poder del hombre sobre nosotras, y de nuestro propio discernimiento acerca de lo que fue negado y abortado en nosotras, las mujeres hemos sentido también el *poder* del hombre en el sentido implícito en la raíz de la palabra (*posse*, *potere* o *pouvoir*: poder, ser capaz), expresado en las creaciones de su fuente. En la flexión de una pieza musical o en la armonía espacial de un edificio, en la luz torrencial de una pintura, en la unidad y la fuerza de una estructura intelectual, hemos experimentado este poderío como la energía expresiva de un ego que, a diferencia del nuestro, le estaba permitido proyectarse sobre el mundo. Si hemos experimentado la batalla brutal del hombre por el poder como un terror, a menudo ejercido directamente sobre nosotras y nuestros hijos, también hemos conocido este otro poderío, no el nuestro, colocado delante de nosotras como una medida de la aspiración humana. Y siempre hemos deseado aliarnos con esta clase de poder. (En el cuaderno escolar, una de las más brillantes alumnas de mis tiempos señaló como su única ambición: «Casarme con un gran hombre».) Tener algún vínculo con el poder masculino ha sido lo que más nos ha aproximado a muchas de nosotras a compartir ese poder, que, aunque mezquino y corrupto, ha significado que vivíamos sin protección y vulnerables. Para muchas mujeres, la idea de poder ha estado ligada inextricablemente a la de masculinidad o al uso de la fuerza; la mayoría de las veces, a ambas.

También hemos tenido la experiencia, más intuitiva e inconsciente, de las fantasías masculinas de nuestro poder, las fantasías arraigadas en la infancia y en alguna zona mitogenética de la historia. Cualesquiera que sean sus orígenes, para muchas mujeres estas fantasías masculinas, tan oblicuamente expresadas, son borrosas o están oscurecidas. A lo que sí asistimos durante siglos fue al odio hacia la fuerza manifiesta en las mujeres, la clasificación de las mujeres fuertes e independientes entre las curiosidades de la naturaleza, entre los seres asexuados, frígidos, castrantes, perversos, peligrosos. El temor a la mujer maternal como

24 Ben Barker-Benfield, «Anne Hutchinson and the Puritan Attitude Toward Women», *Feminist Studies*, vol. 1, núm. 2, otoño de 1972. p. 65-96.

«la que controla», la preferencia por las mujeres dependientes, maleables, «femeninas»,[25] se ha abierto paso lentamente en nuestra conciencia, a través de los escritos de algunos posfreudianos. También ha cundido la certeza de que todas las mujeres podrían, en un nivel muy profundo, ser los objetos del odio y del miedo de los hombres.[26] Y es una visión a la que las mujeres todavía se resisten, como señala Karen Horney:

> ¿No es de veras sorprendente (nos preguntamos con asombro) al considerar la cantidad abrumadora de material, que se haya prestado tan escasa atención y reconocimiento al secreto terror que los hombres sienten frente a las mujeres? Pero lo que es todavía más sorprendente es que las mismas mujeres hayan sido capaces de pasarlo por alto...[27]

La autora sugiere que en esta desatención de las mujeres frente al terror masculino subyace «el ansia y el deterioro de la propia dignidad». El ansia, ciertamente, existe; el ansia de la que, considerada, se da cuenta de que por más que ella pueda desear entregarse con placer y sin asustar, compartirá hasta cierto punto el aspecto temible de la Mujer, una abstracción que, siente, nada tiene que ver con ella. Política y socialmente el hombre esgrime un poder inmenso sobre la mujer, y resulta desconcertante darse cuenta de que el compañero o el patrón también pueden tenernos miedo. Y si la mujer abriga la esperanza de hallar, no un dueño sino un hermano, un amante, un igual, ¿qué hacer para enfrentarse a ese terror? Cuando le evoca insinuaciones de un poder inherente a su sexo, semejante poder se percibe como algo hostil, destructivo, que controla y es maligno; de modo que para ella la idea misma

---

25 Margaret Mead sugiere que, al abrirse la frontera americana, fue preciso valorar de forma distinta las cualidades femeninas, y así las «mujeres fuertes, con carácter y decisión» se aceptaron cada vez más (*Male and Female*, Nueva York, Morrow 1975, p. 225). Sin embargo, nos informa que aún se exigía que las mujeres «agradaran a los hombres»; y cuando se abrió el Oeste y una nueva clase desocupada se estableció en las ciudades, la mujer «fuerte» de la frontera comenzó a perder valor, como han señalado Thorstein Veblen y Emily James Putnam, *The Lady*, 1910.

26 Karen Homey, «The Oread of Woman», en Feminine Psychology, Nueva York, Norton, 1967; Wolfgang Lederer, *The Fear of Women*, Nueva York, Grune and Stratton, 1968; Philip Slater, *The Glory of Hera*, Boston, Beacon, 1968.

27 Horney, op. cit., p. 137.

de poder está envenenada. Debemos volver sobre este aspecto del miedo a las mujeres; por el momento, es preciso repetir que la experiencia primaria de poder femenino ha sido hasta ahora triplemente negativa: hemos experimentado el poder de los hombres en forma de opresión; hemos experimentado nuestra vitalidad y nuestra independencia como si fuera, en cierta forma, una amenaza para ellos; y aun cuando nos comportamos según la «pasividad» femenina, hemos cobrado conciencia de las fantasías masculinas respecto a nuestra potencial destructividad.

El resurgir del interés por este tema se refleja en autores como J. J. Bachofen, Robert Briffault, Joseph Campbell, Robert Graves, Helen Diner y Jane Harrison, en la respuesta que ha provocado *The First Sex* de E. G. Davis, y en ensayos sobre teoría feminista como el de Jane Alpert, *Mother-Right*. Este último ha sido, en parte, un intento de reivindicación de la creencia de que el patriarcado es, en cierto sentido, una degeneración, y que si las mujeres ejercieren el poder lo harían de forma distinta a como lo han hecho los hombres: sin ánimo posesivo, sin violencia, sin destructividad. Se ha alzado una «controversia matriarcal» sobre esta cuestión, y ha servido como catalizador para volver a examinar la reacción contra la «biología», que fue, necesariamente, un primer estadio en la construcción del pensamiento feminista.

Dos teorizadoras ampliamente informadas, Helen Diner (publicada por primera vez en Alemania a fines de los años veinte) y Elizabeth Gould Davis (en la década de los setenta), ambas atraídas fuertemente por los primeros escritores, sobre todo por J. J. Bachofen y Robert Briffault, esgrimieron el argumento de que la fisiología de la mujer fue la fuente original de su poder prepatriarcal. Ambas se mostraron de acuerdo en hacer de esta teoría la fuente de la vida misma, asociándola, más profundamente que el hombre, con los ciclos y los procesos naturales. Concibieron una civilización prehistórica centrada en la mujer, como madre y cabeza de familia y como diosa (la Gran Diosa que aparece en los comienzos de la mitología: Tiamat, Rea, Isis, Istar, Astarté, Cibeles, Deméter y Diana de Éfeso, así como otros muchos nombres: la eterna dadora de vida y la encarnación del orden natural, que incluía la muerte).

Para Diner y Davis, la Mujer como Madre conduce naturalmente a la ginarquía: a sociedades notables por su marcada reverencia a las mujeres. Otras escritoras, como Simone de Beauvoir

y Shulamith Firestone, niegan que haya existido un orden «matriarcal» o «ginocrático», y consideran la función maternal de la mujer como, simple y precisamente, la raíz de nuestra opresión. Cualquiera que sea la conclusión que se extraiga, es innegable la correlación entre las ideas de maternidad y de poder.

El sociólogo Philip Slater, por ejemplo, considera una prueba decisiva la temprana cultura matriarcal de Grecia, que más tarde fue suplantada por el patriarcado, aunque duda en creer en una transición semejante del poder matriarcal al patriarcal en las demás culturas, pues «la experiencia *ontogenética* del matriarcado primigenio es universal, y es posible que provea la fuente de gran parte de esta tradición» para la mitología y el folclore. En otras palabras (y este era el punto de vista de Freud), cada hombre y cada mujer ha vivido alguna vez, en la primera infancia, bajo el poder de la madre, y solo esta circunstancia puede contar para la recurrencia de los sueños, las leyendas y los mitos de un poder arquetípico de la Mujer, o de una edad de oro regida por mujeres.[28] Si alguna vez existió en alguna parte esa edad, aunque no fuera tan dorada, o si todos llevamos en nuestras primeras impresiones la memoria o el deseo de una relación pasada individual con el cuerpo femenino, más grande y más fuerte que el nuestro, y con la calidez femenina, la crianza y la ternura, existe una nueva preocupación por las *posibilidades* inherentes al poder benéfico femenino, como una forma ausente de la sociedad entera, que, aun en la esfera privada, las mujeres han ejercido bajo terribles restricciones.[29]

4

Todavía queda por escribir la historia del patriarcado. No me refiero a la historia de los hombres, sino de una idea que surgió, prosperó y tuvo su particular tipo de expresión y cuya autodestructividad ya se conoce. Hay cuatro o cinco movimientos en la

---

28 Slater, op. cit., p. 72. Véase también Joan Bamberger, «The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society», en Rosaldo y Lamphere, op. cit.

29 Véase mi ensayo «The Anti-Feminist Woman», *New York Review of Books*, 30 de noviembre de 1972; Nancy Milford, «Out from Under: A Review of Woman's Estate by Juliet Mitchell», *Partisan Review,* vol. 40, núm. 1, invierno de 1973; Jane Alpert, «Mother-Right: A New Feminist Theory», *MS.*, agosto de 1973.

historia reciente que parecen hallar aquí su punto de intersección. Uno de ellos es la llamada revolución sexual de los años sesenta, considerada congruente con la liberación de la mujer. Algunos creyeron que la «píldora» libraría a las mujeres del temor del embarazo, y nos haría sexualmente semejantes a los hombres. Por varias razones, esto ha demostrado ser un mito; no significó que éramos libres para descubrir nuestra propia sexualidad, sino que se esperaba de nosotras que nos comportáramos de acuerdo con las nociones masculinas de la sexualidad femenina, tan seguras como cualquier esposa victoriana, aunque las nociones en sí habían cambiado. Y la «píldora» es un instrumento mecanicista y patriarcal, y recientemente se han comprobado sus mortales efectos secundarios.[30] Pero la liberalización de las actitudes sexuales, el aumento de las relaciones prematrimoniales y extramaritales, el alto porcentaje de divorcios y la reconocidamente gastada textura de la familia nuclear, condujeron a un nuevo reconocimiento de las contradicciones entre la teoría y la práctica patriarcal.[31]

También son importantes los movimientos ecologistas y el crecimiento cero de la población. Sin duda, estos movimientos no han surgido a partir de una preocupación básica por las mujeres, sino de las presiones originadas por el desgaste de la sociedad tecnológica y la desproporción y el monopolio de las riquezas del planeta, factores a los que siempre se hace referencia como problemas de hambre y superpoblación. Los análisis ecológicos han conducido al replanteamiento de la sociedad orientada tecnológicamente y al reconocimiento no sólo del gasto caprichoso y de

---

30 Karen Lindsay, «The Sexual Revolution Is No Joke for Women», Boston Phoenix, 13 de marzo de 1973; Barbara Seaman, Free and Female (Nueva York, Fawcett, 1973); p. 241-245; «New Evidence against the Pill», M S., junio de 1975.

31 Una contradicción clásica es sostener que la violación es el crimen cometido con más frecuencia en el Estados Unidos actual. Como señala un escritor, la violación arroja luz sobre la esquizofrenia sexual de la sociedad, en la que «el hombre... tiene que probar su brío como protector de las mujeres» y la violación es también una medida de virilidad. Susan Griffin, «Rape: The All-American Crime», en Jo Freeman, *Women: A Feminist Perspective*, Palo Alto, California, Mayfield, 1975. Pero es mucho más que un crimen típicamente americano. Del libro de los *Números* (31, 14-36), que describe la violación de 32.000 mujeres madianitas por orden de Moisés, a la reciente violación de 200.000 mujeres de Bangladesh cometida por los soldados pakistaníes, este delito sigue siendo el crimen de guerra menos castigado en todas las culturas. Tampoco se reconoce que es legalmente punible si lo comete un hombre con su esposa.

los beneficios a corto plazo, sino de la desaparición cada vez más acelerada de ciertos valores como la intimidad, la protección hacia todo lo viviente, y el respeto a la diversidad y a los procesos naturales. Hasta cierto punto hay que considerar este análisis como una reafirmación de los valores patriarcales. Sin embargo, estos movimientos apuntan, entre otras cosas, a la reducción del índice de natalidad; y presumiblemente pueden alcanzarlo, si conviene, por medio de la propaganda dirigida a despertar la culpa en las mujeres deseosas de ser madres biológicas.

Además, el control de nuestros cuerpos nunca ha sido reconocido como tema fundamental por estos movimientos. Un informe realizado por una feminista británica en la Conferencia Internacional de Población Mundial celebrada en Bucarest en 1974, señala:

> A pesar de las declaraciones retóricas en el sentido de que las parejas y las familias (*nunca* las mujeres) tienen derecho a determinar el momento de traer hijos al mundo, y el número de estos, en ningún caso ese derecho se considera más importante que las exigencias de la economía. Si paseamos nuestra mirada por la historia de los países desarrollados —tanto capitalistas como socialistas— durante los últimos cincuenta años, concluiremos que siempre las mujeres han tenido que adaptar su fertilidad a las necesidades del trabajo o ser carne de cañón; nunca es la economía la que se adapta al crecimiento o decrecimiento de la natalidad.[32]

En contraposición, el movimiento nacionalista negro ha declarado que el control de la natalidad y el aborto son «genocidios», y que las mujeres negras deberían sentirse culpables si no entregan hijos a la lucha por la supervivencia de su pueblo. Las mujeres negras han rechazado cada vez más esta retórica y han criticado «la convocatoria irresponsable y pobremente expresada a las luchas marginales, a fin de que cada hermana abandone la píldora, y con ella el relativo poder decisorio que ese fármaco le otorga. Ese poder, por lo demás, es el único que conocemos muchas de nosotras, dada la organización de este país y de nuestra cultura».[33] (Esto, desde luego, se escribió antes de que fueran públicamente

---

32 Barbara Segal, «Today Bucharest, Tomorrow the World», *Off Our Backs*, vol. 5, núm. 1 (enero de 1975), p. 11.

33 Toni Cade, «The Pill: Genocide or Liberation?», *The Black Woman*, op. cit., p. 162-169.

reconocidos los mortales efectos secundarios de la píldora.) Janis Morris, organizadora comunal y madre, declara que «la mujer negra tiene que considerar lo que es mejor para su hijo durante el embarazo y después del parto, y muy a menudo debe cargar ella sola con toda la responsabilidad. Así, francamente, cuando una hermana le dice a su hermano "No voy a tener este hijo", es un asunto que sólo le compete a ella».[34]

Ninguno de estos movimientos, a favor o en contra de la limitación de nacimientos, sostiene la condición de la mujer como núcleo de su concepción. Todos dictan a las mujeres —como siempre ha hecho el patriarcado— cómo y en qué circunstancias deben «producir» hijos.[35] Tal como señala el sociólogo Jessie Bernard:

> Hasta muy entrada la década de los sesenta, la maternidad no se convirtió en uno de los temas más importantes de este país. Como muchos otros temas, no surgió de manera clara, sino cuidadosamente ambigua en medio de un conjunto de nociones de ecología, protección ambiental y «bienestar», y derivó en una concepción «antinatalista». El problema planteado era la forma de impedir que las mujeres siguieran teniendo tantos hijos. Los ecologistas nos asustaron con imágenes de millones de seres sofocándose por falta de oxígeno, y los reformistas hostiles hicieron lo propio con imágenes de mujeres —sobre todo de mujeres negras— que tenían hijos a fin de ser incluidas en las listas de beneficencia. El primer grupo dirigió sus ataques contra las mujeres de clase media; el segundo, contra las necesitadas de asistencia social.[36]

El tercer aspecto de este modelo histórico es el tecnológico. La revolución genética, actualmente en curso en los laboratorios, y que ya ha desarrollado los «bancos de esperma» y la inseminación artificial, trabaja ahora en la clonación o reproducción

---

34 Al Rutledge, «Is Abortion Black Genocide?», *Essence*, septiembre de 1973, p. 86.

35 La esterilización involuntaria de mujeres pobres en clínicas financiadas por el Estado se hizo públicamente notoria cuando el Poverty Law Center del Sur sacó a relucir el caso de las hermanas Relf, de doce y catorce años de edad, esterilizadas según el programa federal en Montgomery, Alabama. Ninguna de las dos volvió a a quedar embarazada. Barbara Segal informa que «en China…, a las mujeres no se les brinda información anticonceptiva hasta después de contraer matrimonio. También se sabe que en ciertas zonas se les ofrecen incentivos como vestidos y gastos de viaje si acceden a esterilizarse», *Off Our Backs*, vol. 5, núm. 1, p. 11. Cf. también Carl Djerassi, «Some Observations on Current Fertility Control in China», *The China Quarterly*, núm. 57, enero-marzo de 1974, pp. 40-60.

36 Jessie Bemard, *The Future of Motherhood*, Nueva York, Dial, 1974, p. 268.

controlada de tipos selectos a través del crecimiento, en una matriz, de trasplantes de núcleos celulares de «padre» único, a fin de crear una serie genéticamente idéntica. Shulamith Firestone, creyente entusiasta en el reemplazo de la maternidad biológica por la artificial, ha observado que las posibilidades son aterradoras si encaramos la elección de tipos humanos y su sexo y capacidades controlados por el patriarcado.[37] Por otro lado, si la maternidad biológica se convierte en una elección real (distinta de la forzosamente prescrita o impregnada por mandato), resultará difícil defender los conceptos de la mujer como vientre y del «destino biológico». Y estos conceptos, desde el principio, han reforzado la estructura del patriarcado.

5

A mediados de los años cincuenta, apenas unos pocos escritores, como Denis de Rougemont y Erich Neumann comenzaron a identificar la negación de lo que Neumann llamó «lo femenino» en la civilización, con las raíces de la inhumanidad y la autodestrucción, y a invocar una renovación del «principio femenino».[38] En *The Flight from Woman*, Karl Stern,[39] un psicoanalista freudiano y judío convertido al catolicismo, considera que el método científico de conocimiento que comienza con Descartes es un rechazo del método «femenino» de conocimiento asociado con la intuición, la espiritualidad y la poesía; y anuncia «el misterio de la androginia, manifiesta en la crisis de la historia» actual.[40]

37 Shulamith Firestone, The Dialectic of Sex (Nueva York, Bantam, 1972), p. 197.

38 Denis de Rougement, *Love in the Western World*, Nueva York, Anchor Books, 1957; primera edición, 1939.

39 Karl Stem, *The Flight from Woma*n, Nueva York, Noonday Press, 1970, p. 305.

40 «Androginia es una «buena» palabra desde hace muy poco tiempo (¡como «maternidad»!), que implica varias sugerencias para muchas personas, desde bisexualidad hasta a una vaga libertad en los papeles sexuales impuestos. Muy rara vez la utilización del término ha ido acompañada de una crítica política. Carolyn Heilbrun, en su libro *Towards a Recognition of Androgyny*, expresa que una subcorriente andrógina fluye a través del humanismo occidental, que, de ser reconocida, nos ayudaría a liberarnos, a nosotras y a la sociedad, de nuestros papeles y de la división del trabajo exigida por el patriarcado. Otros escritores han criticado las sociedades «andróginas» como reaccionarias. Catherine

Más recientemente, escritores que van de Herbert Marcuse al poeta Robert Bly, han sugerido que un regreso a lo «femenino» (Marcuse lo denomina «la feminización del macho») es el paso siguiente en la evolución de la especie.[41] Este «principio femenino», sin embargo, como la «androginia», es para estos escritores algo elusivo y abstracto, y parece tener poca relación con las nacientes expectativas y la conciencia de las mujeres de hoy. De hecho, Marcuse y Bly pueden ser comparados con los saintsimonianos y con Shelley, quien asimismo insiste teóricamente en la importancia de lo femenino, pero deja traslucir casi siempre su inconsciente estrechez patriarcal.[42]

Philip Slater considera a las mujeres como miembros periféricos de la sociedad, y en consecuencia «su posición le permite liberarse emocionalmente», ya que él descarta la posibilidad de que se alcen realmente contra los valores patriarcales. Cuando analiza el concepto del «padre tiránico» en el inconsciente americano, concepto derivado del padre real y dirigido a cierta autoridad abstracta, a un padre producto de la fantasía o a la misma tecnología, quiere decir que patriarcado es el verdadero nombre del sistema que describe, y que, en última instancia, se guardaría de calificarlo de peligroso para la supervivencia humana.[43]

Stimpson señala que «el andrógino todavía piensa, fundamentalmente, en términos de "masculino" y "femenino". Fracasa en la concepción del mundo y en la organización de fenómenos en una forma que deje atrás lo "femenino" y lo "masculino"». Catherine R. Stimpson, «The Androgyne and the Homosexual», *Women's Studies*, vol. 2 [1974], pp. 237-248. Cf. también Cynthia Secor, «Androgyny: An Early Reappraisal»; Daniel A. Harris, «Androgyny: The Sexist Myth in Disguise»; Barbara Charlesworth Gelpi, «The Politics of Androgyny», todos en el número citado; y Janice Raymond, «The Illusion of Androgyny», *Quest: A Feminist Quarterly*, vol. 2, núm. 1, verano de 1975. Finalmente, la estructura misma de la palabra repite la dicotomía sexual y la prioridad del andros (macho) sobre la gyne (hembra). En una sociedad verdaderamente postandrógina, el término «andrógino» carecería de sentido.

41 Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, Boston, Beacon, 1972, pp. 74-78; Robert Bly, *Sleepers Joining Hands*, Nueva York, Harper and Row, 1972, pp. 29-50.

42 Barbara Charlesworth Gelpi, «The Politics of Androgyny», *Women's Studies*, vol. 2 núm. 2, 1974, pp. 151-161.

43 Philip Slater, T*he Pursuit of Loneliness*, Boston, Beacon, 1970, pp. 46-47, 89.

Ninguno de los autores citados menciona la posibilidad de que «un regreso a lo femenino» implique realmente el sufrimiento y el temor y, en consecuencia, una activa resistencia por parte de los hombres. No hallamos en sus trabajos ningún análisis profundo acerca de la naturaleza y de la influencia del patriarcado semejante al realizado por Firestone, Millett y Daly; pero, en cambio, encontramos una corroboración en el sentido de que el patriarcado, al degradar y oprimir a sus hijas, en cierto modo, y aunque en forma menos manifiesta, ha malogrado también a sus hijos.

Esta sospecha —aunque no se perciba— palpita en el «movimiento» de los años sesenta, a pesar del profundo sexismo subyacente en el rechazo teórico de la violencia racista y de la guerra del Vietnam. Los hombres que se negaron a servir en las Fuerzas Armadas y que padecieron la cárcel o el exilio como castigo por sus decisiones, manifestaron su repulsión frente a los estereotipos patriarcales del autoritarismo, el militarismo, el nacionalismo y el concepto de «ser un hombre» (el estilo «contracultural» de la moda *unisex*, los adornos, las maneras más gentiles, el cabello largo fueron sus símbolos más superficiales; habría mucho que escribir acerca de los diversos disfraces con los que el privilegio masculino y su supremacía se han ocultado o exhibido en nuestro tiempo). El movimiento pacifista, sexista como era («Las chicas dicen sí a lo chicos que dicen no»), expresó su desencanto de los valores de la violencia, la supertecnología y el imperialismo. El radicalismo estudiantil de la década de los sesenta tropezó con la acusación de que los jóvenes se alzaban en contra de los padres «manifestando» su furia edípica. De hecho, la «contracultura» (gran parte de ella, a decir verdad, se dejó absorber muy pronto por la cultura omnívora) constituyó por un momento una crítica inconsciente del papel autoritario y de la fuerza que caracterizó al patriarcado. Surgió una revuelta fugaz contra la educación autoritaria, y por vez primera se exigió al profesor que se justificara como ser humano y no en relación con su papel. La obediencia se consideró el reverso del aprendizaje. Semejante crítica de la relación de poder en materia educativa tomó a menudo una forma agresiva, antiintelectual y destructora, completamente masculinista en su deshumanización del profesor como individuo enfrentado a una clase. Con todo, también, tuvo su origen en cierta clase de resistencia instintiva a la

deshumanización del estudiante en el proceso de aprendizaje, y a la sensación de ser «un simple número» o un banco en el cual se deposita la información.

Pero estos esbozos de antimasculinismo se separan con inocencia de cualquier teoría antimasculinista, y se hunden con facilidad en la ética machista del SDS y los Weathermen, con su explotación sexual de las mujeres y sus teorías heredadas de la revolución patriarcal, o bajo el movimiento homófilo masculino. A mediados de la década de 1970 se hizo sentir la reacción que Susan Sontag llamó la erotización del nazismo, un culto de la estética fascista.[44] No es casual que esta fascinación por las galas de las tropas de asalto haya aparecido junto con una conciencia agudamente mutante y una nueva autodefinición por parte de las mujeres. El nazismo contiene una clara e inconfundible fórmula política referente a las mujeres, madres de hombres: *Kinder*, *Kirche*, *Küche*. Glorificó como ningún otro sistema del siglo XX el cuerpo sano de la mujer racialmente «pura» como incubadora de hijos y de héroes.

6

A mediados del siglo XX las feministas exigieron más que sus predecesoras. Como el patriarcado, la influencia y alcance del movimiento feminista antipatriarcal es difícil de comprender. No está definido por organizaciones específicas, agrupaciones o facciones, aunque todo esto exista, y en abundancia. Se da en todo el mundo en distintos niveles de desarrollo, y en los más pragmáticos y locales, como una red de comunicaciones formales e informales, como un cuerpo creciente de análisis y teoría, y como una revalorización profunda, moral, psíquica y filosófica de lo que significa ser «humano». Un movimiento que existe en su forma actual desde hace menos de una década, ha promovido

44 «Gran parte de la imaginería del sexo se ha colocado bajo el signo del nazismo. Más o menos, la vestimenta nazi, con las botas, el cuero, las cadenas, las cruces de acero, los torsos brillantes y las esvásticas se han convertido, junto con los ganchos y las pesadas motocicletas, en la parafernalia más sexista y lucrativa del erotismo». «Fascinating Fascism», *New York Review of Books*, 6 de febrero de 1975, p. 29.

cambios decisivos de valor, de relación y de identidad entre las mujeres de todas las edades y niveles económicos, muchas de las cuales no se considerarían a sí mismas feministas. Ha propuesto una nueva escala de opciones para las mujeres, aunque muchas de aquellas parezcan individuales e inconsecuentes. Sin embargo, cada una, multiplicada por miles, ha colaborado en la creación de un nuevo clima intelectual. Elizabeth Oakes-Smith, una sufragista de principios del siglo XIX, escritora y predicadora, se preguntaba en 1852: «¿Comprendemos realmente que nuestro objetivo es nada menos que la completa subversión del estado actual de la sociedad, una disolución de todo el complejo social existente?». Hacia 1970, Shulamith Firestone respondía: «En lugar de concentrar el principio femenino en un reducto privado..., queremos volver a difundirlo, rehaciendo la sociedad desde los cimientos hasta arriba». Y Mary Daly continuaba en 1973: «Solamente el feminismo radical puede actuar como "causa final", pues de todas las causas revolucionarias, es la única que revela a la conciencia humana el deseo de la ausencia de jerarquías y de la sociedad sin opresiones, y revela el sexismo como el modelo básico y la fuente de toda opresión».[45]

Los dos pensadores más influyentes del mundo occidental contemporáneo, Marx y Freud, completaron —como si se tratara de un acuerdo tácito— el proceso, operado durante el siglo XIX, de dicotomizar al «hombre en mente-cuerpo, psicología-política». Simone de Beauvoir, en 1949, sacó a la luz una aproximación fenomenológica para «descubrir a la mujer»:

> Por las mismas razones, rechazamos el monismo sexual de Freud y el económico de Engels. Si un psicoanalista interpreta todas las exigencias sociales de las mujeres como fenómenos de la «protesta

---

45 «Espero que mi utilización de la fórmula "causa final" quede clara. En la "tradición", la causa final coincide con la "primera"; es un propósito motivador, una visión que promueve la búsqueda, el movimiento. Es la "primera en el orden de la intención", y abre al sujeto a la acción. Puede que desconozca todas las direcciones y las implicaciones de la acción [...] De modo que afirmar que el movimiento feminista es la causa final significa que acciona movimientos multidimensionales: por ejemplo, la liberalización de los niños, los ancianos y los oprimidos por razones de raza. Esto equivale a comprender la prioridad del movimiento feminista como catalizador, como el catalizador necesario. En cambio, no puede comprenderse como un sistema cerrado en sí mismo.» Comunicación personal en la primavera de 1974.

> masculina», para el marxista, por el contrario, su sexualidad expresa solamente su situación económica de una manera más o menos compleja y ambigua. Pero las categorías «clitoriano» y «vaginal», como las categorías «burgués» y «proletario» son igualmente inadecuadas para encuadrar a una mujer concreta. Detrás de cada uno de los dramas individuales, tal como subyace en la historia económica de la humanidad, hay un fundamento existencial que nos permite comprender en su unidad la modalidad particular de ser que llamamos la vida humana.[46]

Los sistemas intelectuales masculinos son inadecuados porque carecen de la visión total que puede brindar la conciencia femenina, a la que se impide colaborar con ellos. Dando por supuesta la alteridad del «segundo» sexo, estos sistemas se erigen sobre un error esencial e intelectual. Liberar verdaderamente a la mujer quiere decir cambiar el pensamiento: reintegrar lo que se ha llamado inconsciente, subjetivo y emocional, en lo estructural, racional e intelectual; «relacionar la prosa con la pasión» según la frase de E. M. Forster. Se trata, por último, de aniquilar aquellas dicotomías. En el ser de la mujer vendida como novia o rechazada por «estéril», porque no puede producir hijos para realizar el *estatus* del hombre, coexisten inextricablemente la economía y la sexualidad, la legalidad y la magia, la estructura de casta y el miedo individual; sólo se pueden concebir por separado en el mundo exterior de las categorías y de la negación patriarcales.

En 1949, Beauvoir veía aún la liberación de la mujer como una de las muchas liberaciones consecuentes a la revolución socialista, en cuanto el socialismo prometía abolir la propiedad privada y la familia patriarcal, y conceder a las mujeres una igualdad económica respecto al hombre. Su propia experiencia y los análisis que ha realizado desde entonces la han llevado más lejos.[47] Pero el feminismo radical predica ahora la «revolución feminista», una «sociedad postandrógina» y la creación de una nueva clase de seres humanos.

---

46 De Beauvoir, op. cit., p. 66.

47 Atice Schwartzer, entrevista con Simone de Beauvoir, MS., julio de 1972. Beauvoir inauguró el I Tribunal internacional de Crímenes contra la Mujer, en Bruselas, con estas palabras: «Saludo el comienzo de una radical descolonización de las mujeres», Informe ITCAW, 8 de abril de 1976, Berkeley Women's Center, 2112 Channing Way, Berkeley, California, 94704.

7

Imaginemos por un momento la siguiente imagen: en uno de sus extremos hay una choza en Appalachia o en la región rural de New Hampshire. Allí, una madre de dieciocho años de edad, con cuatro hijos, espera el quinto. Su primer período menstrual fue el último. Sus piernas están surcadas de venas varicosas; la pared de su abdomen se encuentra permanentemente distendida; sus pechos ya flojean; se le caen los dientes por falta de calcio. Prácticamente analfabeta, vive de hora en hora y de día en día. Sus noches son destrozadas por el llanto de los niños, y su energía drenada en beneficio de las vidas que la absorben como bocas. Tener acceso a un sistema anticonceptivo o llegar a una clínica prenatal significaría intentar tener control de su existencia, la que nunca le ha sido dada. Su ejemplo es su propia madre, ya que ella tiene diez hermanos. Nunca ha estado alejada de sus hijos desde la concepción del primero, cuando tenía trece años de edad. Cuando su marido la violó, ella no llamó a ese acto violación, pero en alguna parte de su memoria han quedado el insomnio de los doce años, la curiosidad, la energía física, el deseo que germinaba..., e incluso cierta vaga fantasía de que su vida sería distinta a la de su madre. Su sentido del tiempo es vago; le es imposible pensarse como un ser separado de todas esas vidas. De vez en cuando se mira en el espejo y ve que se está convirtiendo en su madre.

En los antípodas de esta imagen, situémonos en un laboratorio donde los hombres más poderosos de la historia están comprometidos en un trabajo de extremada delicadeza y precisión: preparan una nueva serie de múltiples e idénticos embriones a partir de células de tejido humano seleccionado. Los embriones despertarán a la conciencia con su identidad ya prevista, pues han sido seleccionados para producir el patriarcado de una nueva generación, seleccionados por el patriarcado de la generación actual a fin de perpetuar sus características, sobre todo las propias del genio racional: la abstracción y la capacidad para disociar el «trabajo» de los problemas y perturbaciones «personales». También se crían mujeres, de características físicas específicas, y se dividen en dos categorías. La primera corresponde al tipo cuerpo, capaces de provocar erecciones en series de hombres, no para la procreación sino porque la impotencia se ha convertido

en un problema cada vez más acentuado desde el fin de la paternidad física. La otra categoría corresponde al tipo cuerpo aparejado con cualidades mentales adecuadas a propósitos concretos, tales como vuelos espaciales «preparados», que requieren una estatura reducida, adaptabilidad, resistencia física y un bajo nivel de intensidad emotiva y deseo de relación interhumana. Los nuevos hombres estarán libres de los perturbadores efectos del amor y del dominio maternos; y las nuevas mujeres no sufrirán la frustración de los papeles sexuales, puesto que no se elegirá para la reproducción de su «tipo» a ninguna Juana de Arco, Isabel I, Mary Wollstonecraft, Anne Hutchinson, Sojourner Truth, George Eliot, Emma Goldmann, Margaret Sanger, Gertrude Stein o Emily Dickinson. Se utilizarán mujeres selectas, elegidas por los hombres para trabajar con ellos, no sólo como colaboradoras en el ámbito intelectual, en tareas de ingeniería social, sino también como donantes de núcleos celulares que permitan asegurar la producción de la cantidad de mujeres símbolo requeridas. Así se demuestra que —aunque sean muy pocas desde el punto de vista cuantitativo—, las mujeres con las dotes adecuadas son tan valoradas como los mismos hombres.

Ninguna de estas dos visiones es fantástica. Una revolución basada en el socialismo patriarcal puede acabar con la choza, pero ¿quién está en condiciones de asegurar que haría otro tanto con la mecanización de la sociedad por los hombres? En efecto, aunque teóricamente los hombres convoquen la «liberación femenina» en cualquier orden social que puedan idear, por mucho que conscientemente deseen el fin de la casta sexual, viven aún en la caverna desconocida de su propia subjetividad, sus temores y sus deseos negados; sólo unos pocos hombres pueden soportar la confrontación en el mundo de sombras. Pues por mucho que el sistema patriarcal les haya malogrado, por mucho que los divida entre sí, es todavía el orden *de ellos*, lo que confirma su privilegio. Están eximidos de enfrentarse seriamente con los temas que afectan al predominio de su casta sexual y a su misoginia institucionalizada, en gran parte por la básica ambigüedad del patriarcado: las ideas de la santa maternidad y del poder redentor de la mujer como instrumento, contrastadas con la degradación de las mujeres en un orden creado por los hombres.

4. La primacía de la madre

> Para el hombre primitivo, la mujer es [...] al mismo tiempo débil y mágica, oprimida y temida. Posee la facultad de concebir hijos, que le es negada al hombre y que se comprende a medias [...] Esa fuerza parece llenar de terror al hombre en todo el mundo. La actitud del hombre hacia la mujer y, aunque en menor grado, de la mujer hacia el hombre, todavía hoy es esencialmente mágica.
>
> Jane Harrison, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*

Como mujeres, nuestra relación con el pasado ha sido problemática. Hemos constituido la obsesión central (y la represión) de todas y cada una de las culturas. Siempre hemos sido al menos la mitad, y hoy formamos la mayoría de la especie humana; sin embargo, en los relatos que han quedado escritos, apenas podemos encontrarnos representadas. Frente a este «Gran Silencio», hemos tenido, en apariencia, dos caminos a seguir: estudiar al detalle nuestra opresión, pormenorizando las leyes y las sanciones dictadas contra nosotras; y el camino de salida en busca de las mujeres que quebrantaron el silencio. Aunque estas últimas fueron a menudo castigadas y mal interpretadas, por más que su labor fuera obstruida y olvidada y ellas mismas convertidas en símbolos de una aceptación solitaria y precaria, ciertamente personificaron la fuerza, la audacia y la decisión. Fueron, en síntesis, ejemplares.

Resulta en extremo seductor investigar las vidas perdidas de la mayoría de las mujeres de quienes no han quedado documentos ni noticia alguna; la pérdida de cerebros femeninos y de talentos a lo largo de la historia; y la existencia de un período prehistórico en el cual no un puñado, sino casi todas las mujeres utilizaban al máximo sus facultades. Más que la historia, la antropología ha dado licencia a este deseo de reconstrucción. Cuando se reconoció, por fin, que la sociedad humana encarna tanto la diversidad como la conformidad, cuando se empezó a examinar las sociedades no occidentales, no como una visión pagana, retardada o infantil de nuestra cultura, sino por sus propios valores, comenzó a ser posible imaginar que la familia patriarcal y patrilineal no era ni esencial ni tan inevitable como siempre se creyó. Se delineó entonces la existencia de cierta civilización universal más temprana, en la que prevaleció el derecho materno sobre el paterno, y en la que la matrilinealidad y la matrifocalidad tuvieron un papel importante; en la que, en definitiva, las mujeres eran participantes activas y admiradas en la cultura. De este modo, se presentó ante las mujeres una manera totalmente distinta de existir en este mundo.

Pero lo cierto es que hemos estado ligadas simplemente «por naturaleza» al aspecto «pasivo», «dócil» e «irracional» de la personalidad humana. De hecho, las instituciones y la cultura fueron los elementos que determinaron esa «naturaleza», y nuestra condición de víctimas y la abnegación exigieron que la «maternidad» fuese la contrapartida de un período en que prevaleció el poder de la madre: el matriarcado.[1]

---

1 Junto con la idea de matriarcado existe el ideal de las amazonas. En los primeros años veinte, Helen Diner tituló su «primera historia de la cultura femenina» *Mothers and Amazons*. Muchas veces las feministas se polarizaron entre el ideal del «matriarcado» y el de las «amazonas», ninguno de los cuales ha podido ser verificado desde un punto de vista histórico, pero ambos poseen la fuerza de los mitos. La cultura «matriarcal» y la cultura «amazónica» son consideradas opuestas –no solamente por Diner o por el alemán J. J. Bachofen (J. J. Bachofen, *Myth, Religion, and Mother Right*, Princeton (NJ), Princeton Univerty Press, 1967, p. 207), en quien aquella basa gran parte de su teoría–, sino en el pensamiento de algunos escritores contemporáneos como Jill Johnston. Esta última no es partidaria del matriarcado (lo considera igual que el patriarcado, pero con genitales diferentes), y en cambio está convencida de que todas las mujeres deben ser hijas.

El claro deseo de hallar confirmación en el pasado, es decir, la búsqueda de una tradición de poder femenino, surge también de una necesidad intensa de legitimación. Si alguna vez las mujeres ostentaron el poder, existe el precedente; si alguna vez la biología femenina fue una fuente de poder, no puede seguir siendo lo que ha sido después: una raíz de debilidad. Para muchas mujeres, la falta de conclusión de cualquier argumento histórico, el hecho de que la historia ha sido escrita por y para los hombres, y la creencia de que no es necesario remontamos al pasado para justificar el futuro, son razones más que suficientes para desechar las pasadas teorías acerca del matriarcado y concentrarse en el presente y en el futuro. Otras están convencidas de que la necesidad de crearnos una nueva identidad justifica el interés por las fuentes históricas no como pruebas decisivas, sino a modo de unas notas tomadas por una persona no enteramente despierta. Es decir, de forma incompleta y a menudo impuesta, reflejando su obsesiones, sus negaciones y los procesos de su imaginación. En lo que a mí respecta, como creo en la continuidad, me resulta arduo establecer dónde termina el «pasado» y dónde comienza el «futuro»; estoy muy lejos de creer que lo que llamamos pasado debe enseñarnos a ser conservadoras, y pienso, en cambio, que para las mujeres puede ser profundamente radicalizadora la exploración crítica de los tiempos anteriores. Pero tenemos que ser conscientes de las limitaciones de nuestras fuentes investigadoras.

Ciertas escritoras, como Elizabeth Gould Davis, han dado por cierta la existencia de un mundo antiguo, una Arcadia matriarcal. La fuente de semejante teoría, además del libro de Robert Graves, *The White Goddess* [La diosa blanca], es principalmente la labor de dos hombres: J. J. Bachofen y Robert Briffault.[2] El trabajo de Bachofen fue utilizado con anterioridad por Helen Diner en *Mothers and Amazons* [Madres y amazonas], publicado en Alemania en 1929, y traducido al inglés en 1965.[3] Es posible que Diner hubiera leído a Bachofen, pero como no transcribe notas, podemos deducir que utilizó una edición alemana abreviada de 1926. Manifiesta su agradecimiento tanto a Bachofen como a Briffault.

2 El libro *Das Mütterrecht* de Bachofen apareció en Alemania en 1861.

3 A esta primera edición americana, con un prólogo en cierto modo protector de Joseph Campbell, siguió la edición Anchor de 1973, con una introducción crítica de Brigitte Berger.

Es muy probable que el lector de Diner o de Davis reciba la impresión de que Bachofen era un celebrante del poder femenino, y que consideraba la era «matriarcal» no solamente como un estadio universal por el que atravesaron todas las culturas alguna vez, sino como una edad de oro, una utopía perdida, a la que si la especie humana fuera afortunada, podría aún retornar. Sin embargo, la impresión que produce la lectura de los fragmentos de Bachofen traducidos por Manheim, es totalmente distinta.[4] Como muchos otros victorianos, Bachofen acostumbra a caer en generalizaciones sentimentales acerca de las mujeres. Para él, el principio femenino se «distingue menos por su agudeza y libertad de trazado que por el sentimiento profético. Está gobernado más por lo emotivo que por el pensamiento, se nos muestra sometido siempre a la dispersión mental y entregado *a un esfuerzo en favor de los demás, sin un objetivo específicamente femenino* [...], oscilante entre el frenesí y la reflexión, entre la voluptuosidad y la virtud» (las cursivas son mías).[5] En el conflicto entre los sexos, cuyos ciclos intenta buscar en el mito, «el reino de la idea pertenece al hombre; el reino de la vida material, a la mujer». «La transitoriedad de la vida material va de la mano con el derecho de la madre. El derecho del padre está vinculado a la inmortalidad de una vida supramaterial perteneciente a las regiones de la luz».[6] La fase matriarcal se identifica con la agricultura, con un surgimiento de vida telúrica (derivada de la tierra) que Bachofen identifica con la promiscuidad sexual. Se trataría de una fase superior, pero esencialmente un escalón hacia el estadio más elevado, que es el derecho paterno:

---

4 J. J. Bachofen, *Myth, Religion, and Mother Right,* trad. Ralph Manheim, Princeton (NJ): Princeton University Press, 1967, p. 207.

5 Cf. Briffault: «Las mujeres, constitucionalmente, carecen de los rasgos que distinguen el intelecto masculino [...] La inteligencia femenina difiere cualitativamente de la masculina: es concreta, no abstracta; particulariza, no generaliza». (Obsérvese que esta frase está pensada en términos de mujer, no de hombre: se alude a una carencia.) «Las mujeres son más precoces que los hombres, alcanzan antes su madurez. Este crecimiento se detiene y, con él, el desarrollo físico y mental, en fecha relativamente temprana. Se ha dicho que un hombre no aprende nada después de los cuarenta años de edad; se puede decir también, en el mismo amplio sentido, que una mujer no aprende nada después de los veinticinco años.» *The Mothers*, Nueva York, Johnson Reprint, 1969, III, 507-508.

6 Bachofen, op. cit., pp. 150, 129.

> De acuerdo con esto, el establecimiento del matriarcado representa un paso adelante en la civilización [...] La mujer contrapone al abuso del hombre y a su fuerza superior, la dignidad de su maternidad entronizada [...] Cuanto más salvaje es el hombre de este primer período, más necesaria se hace la fuerza que atesoran las mujeres [...] El matriarcado es imprescindible para la educación de la humanidad y, *sobre todo, de los hombres.* Así como el niño es educado, en principio, por la mujer, el hombre debe servir antes de gobernar. La vocación de la mujer consiste en domesticar esta fuerza primordial del hombre y encauzarla en un sentido beneficioso. (Las cursivas son mías.)[7]

La idealización del amazonismo es objeto de un breve homemaje por parte de Bachofen. De acuerdo con el punto de vista que sustenta acerca del proceso histórico, en los tiempos remotos de las amazonas, hubo dos fases alternadas con otras dos de matriarcado. El período de sexualidad promiscua y hetairismo se vincula con una fase amazónica en la cual las mujeres se rebelaron contra la explotación sexual, tomaron las armas y resistieron al abuso físico de los hombres. Pero estas primeras amazonas, siguiendo el mito citado por Plutarco e interpretado por Bachofen, fueron a su debido tiempo derrotadas por las «madres» en una especie de victoria espiritual. El matriarcado se considera la aceptación por parte de las mujeres de su «vocación natural», es indisoluble del matrimonio monogámico. Frente a este «matriarcado *conyugal*», Bachofen considera el amazonismo como una perversión de la feminidad, como «una intensificación antinatural del poder femenino».[8]

El matriarcado demétrico, dice Bachofen, es «casto [...], establecido según un orden estricto...; una fuente de excelsas virtudes y de una existencia que, aunque limitada en sus ideas, era de todas maneras segura y estaba bien ordenada». Esta fase da lugar al matriarcado dionisíaco y afrodisíaco, un período decadente en el cual «un extremo sigue al otro demostrando qué difícil es, en cualquier época, que las mujeres observen moderación».[9] Sin embargo, a pesar de todas sus excelsas virtudes, el matriarcado demétrico está todavía ligado a lo telúrico, que es preciso

---

7 Ibídem, pp. 143-144.

8 Ibídem, p. 150.

9 Ibídem, p. 101.

distinguir de la «liberación» y «sublimación» del derecho del padre y de la victoria del patriarcado (incluso se opone a ellas). Para Bachofen estas antinomias consisten siempre en una lucha dialéctica, y considera esta lucha desde un punto de vista netamente masculino: «La maternidad pertenece al aspecto físico del hombre, *lo único que comparte con los animales*; el principio paternal espiritual le pertenece sólo a él. Con esto rompe con los lazos del telurismo y alza sus ojos *a las regiones más altas del cosmos*».[10] (las cursivas son mías). Al romper con los vínculos del matriarcado, el hombre degrada y envilece a la mujer, dando lugar, como consecuencia de los excesos dionisíacos, al surgimiento de un nuevo amazonismo, que, vencido a su vez, da paso al patriarcalismo. Este último, según el punto de vista del autor, ha iluminado el mundo desde entonces.

En Bachofen tenemos que considerar distintos niveles de expresión: los verdaderos mitos que aparecen y se incluyen en fuentes como Plutarco, Estrabón, Herodoto, Ovidio y los dramaturgos griegos; la antigua conciencia que produce mitos semejantes; y la conciencia masculina y alemana del siglo XIX que aporta el propio autor, quien a menudo se contradice.[11] Es como si estuviéramos mirando el reflejo de una pintura en un cristal, de noche. A veces, la falta de claridad de Bachofen y las impresiones resultan frustrantes hasta el punto de que se siente la tentación de atribuir la naturaleza fragmentaria a las selecciones hechas por Manheim.

En el mejor de los casos, se puede admitir, benévolamente, que a veces Bachofen no expresa sus propias opiniones, sino el clima cristalizado en el mito; por ejemplo, cuando anuncia que la mujer está poseída por «una insaciable sed de sangre», como se demuestra en el episodio (relatado por Esquilo y Apolodoro) que narra cómo las mujeres de Lemnos aniquilaron a todos menos a uno de los hombres que cohabitaban con las mujeres tracias. En apoyo de esta caracterización de las mujeres (a quienes considera en todas partes como castas e inspiradoras de orden, armonía, etc.), cita *Io y Medea*, de Eurípides. Es difícil captar el propósito

10 Ibídem, pp. 109, 110.

11 Bachofen, *Myth, Religion an Mother Right*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1967. Compárese, por ejemplo, con los textos en los folios 128-131 de esta traducción.

de Bachofen cuando acepta la mitología y la poesía de los hombres como una descripción objetiva de las mujeres; en realidad, puede estar sugiriendo simplemente que así es como las mujeres fueron consideradas en determinadas épocas por ciertos hombres. Una cosa queda clara: en la mente de Bachofen no existe ningún anhelo de matriarcado futuro, y sí una acusada ambivalencia frente a la idea del matriarcado pasado, y por supuesto, frente a la presencia femenina.

2

La obra en tres volúmenes de Robert Briffault, The Mothers, aparecida en 1927, es el trabajo de una mente solitaria, furiosa y obsesiva. Trata de demostrar que el elemento socializante de la historia de la humanidad se puede «rastrear en la influencia de los instintos relacionados con las funciones de la mujer y no con las del hombre».[12] Ve la familia patriarcal como esencialmente antisocial: «Un eufemismo para el macho individualista, con sus subordinados. Como unidad social, la familia significa el individuo, que actúa movido por sus instintos personales más agresivos. No es el cimiento, sino la negación de la sociedad». Los verdaderos vínculos sociales surgen «del dominio natural y biológico de la madre primitiva sobre el grupo creado por ella, que teme depender de sus poderes y naturaleza mágica». Semejante lazo social se originó en el «misterio primitivo de la generación y en el sacramento de la sangre y la comida común impuestos a la tribu idealizada por sus seguidores».[13]

Al investigar los aspectos de esta dominación y vinculación natural, Briffault utiliza una bibliografía de casi doscientas apretadas páginas; sus tres volúmenes tienen notas en abundancia, y la tónica seguida, dado el criterio selectivo del investigador, es no hacer aseveraciones que no puedan apoyarse al menos en uno o dos ejemplos. El inatacable Briffault (existen dos ediciones abreviadas, una preparada por él mismo y la otra por G. Rattray Taylor) es una mina de sabiduría popular para cualquier interesado en lo

---

12 Robert Briffault, *The Mothers*, Nueva York, Johnson Reprint, 1969, vol. I, p. v.

13 Ibídem, vol. III, pp. 509-510.

que la historia, la leyenda y la antropología han dicho acerca de las mujeres. Cualesquiera que sean sus conclusiones, aunque deseemos rebatirlas es difícil no sentir gratitud hacia un hombre tan comprometido en desenterrar los detalles y características de la influencia femenina en la civilización. Hay que admitir que cuando se extravía y se aleja del ámbito de su especialidad —asimilando y condensando grandes cantidades de material y estableciendo sus relaciones—, deriva hacia el tono moralista, que surge libremente al final del libro. Trata en esa parte del matrimonio, de la diferencia entre el intelecto femenino y el masculino, y de la necesidad de que las mujeres salven la civilización (aunque sin «provocar» el antagonismo entre los sexos). Hacia el capítulo final, se capta un profundo aburrimiento del patriarcado: «Vivimos en una sociedad patriarcal cuyos principios han dejado de tener valor, han perdido su vigencia [...] El poder, la energía, la ambición, el intelecto y los intereses del hombre combativo ya no sirven para alcanzar la plenitud del ser, ni tampoco para que por sí mismos construyan la sociedad humana». Lo que Briffault anhela es una evolución, no un regreso al matriarcado (término que utiliza como de pasada al final del libro, si bien lo ha definido con precisión al comienzo), «nuevas formas de matrimonio» y una situación en la cual, «en el amor de la madre y en la mutua devoción del hombre y la mujer, los logros del intelecto organizado y constructivo se pierdan en la niebla».

En la niebla, tal vez, de la propia visión de Briffault; por supuesto, de ninguna manera en la claridad de una visión que pueda considerar coexistentes el intelecto y el altruismo maternal, porque afirma la capacidad de las mujeres para pensar, analizar y construir, y para crear y criar algo más que nuestros propios hijos.

3

Si Bachofen fue un mitógrafo patriarcalista, alemán, de mediados del siglo XIX, que estudió los primeros mitos y los fragmentos de la historia conocida, Elizabeth Gould Davis fue la primera constructora feminista de mitos. *The First Sex,* publicado ciento diez años después que *Das Mütterrecht*, es un libro parcialmente inexacto, en absoluto objetivo y poco profesional. Sin embargo,

todos estos defectos no logran restarle calidad e importancia intrínseca. Además, Davis no menciona ni examina los mitos orientales, africanos o amerindios, ni las tradiciones correspondientes al poder femenino, con lo cual limita la visión de su trabajo a la civilización occidental, con una intolerancia que es, probablemente, fruto de la inconsciencia. Sin duda, su libro ha desconcertado a las feministas académicas en su intento de trabajar en un marco de definiciones estrictamente tradicional y ortodoxo. Sin embargo, el impacto de este estudio ha sido muy importante, comenzando por las atractivas implicaciones que ofrece su título. Las deficiencias de rigor, desde el punto de vista de la investigación académica, pueden ser enumeradas con facilidad.[14] Davis tuvo la tendencia, frustrante por cierto, de citar sin indicar las omisiones, y de readaptar las frases de un párrafo citado. La historia «profesional», por otra parte, ha sido ciegamente antiacadémica en lo que respecta a las mujeres. Davis exhumó una extraordinaria riqueza de materiales —míticos, históricos, arqueológicos o literarios— con el espíritu de quién atiza el fuego y hace saltar las chispas que duermen sobre las cenizas. Asumió el papel del cronista de una tribu conquistada que recita las leyendas del pasado, que recuerda que en otro tiempo las madres fueron reinas y diosas, adalides fuertes y valientes. A partir de una mezcla de hechos y de intuiciones, fragmentos de noticias, recuerdos y deseos, intentó hacer con la prosa lo mismo que los poetas primitivos con la épica y la balada; recordar a las mujeres una condición diferente de la que hemos conocido, y excitar la imaginación de las mujeres que viven hoy para concebir otras formas de existencia.

Davis, a diferencia de Simone de Beauvoir y Helen Diner, llenó su libro con notas a pie de página, tan exhaustivas que dio la impresión de que la obra podía ser leída —y criticada— como una tesis doctoral. En consecuencia, el estudioso considera ese texto como una investigación «profesional», mientras que la feminista alerta puede sentir la tentación de tomar sus afirmaciones como si se tratara de las Sagradas Escrituras: una traducción literal del pasado. (Sin embargo, su bibliografía es un documento de gran valor en sí mismo.) Si consideramos a Davis como una

---

14 Véase, por ejemplo, Amy Hackett y Sarah Pomeroy, «Making History: The First Sex», *Feminist Studies*, vol. 1, núm. 2, 1972.

catalizadora de la memoria y la imaginación, y no como una persona que da fe de hechos irrefutables, o como una pedante fracasada, podremos apreciar mucho mejor las virtudes de su libro.

El mito del matriarcado que Davis ha estudiado, tal vez nunca será rechazado o verificado enteramente. Pero, al contrario que todos los trabajos que detallan la condición oprimida de la mujer, el libro de Davis se presenta como el primero en crear una contraimagen y, permítasenos añadir, no puede ser rechazado con ligereza ni por los antropólogos ni por los historiadores académicos.

Es digno de mencionar que mientras ciertas antropólogas feministas niegan que haya existido nunca un período «matriarcal» como fenómeno universal de la cultura, no rechazan necesariamente la idea de matriarcado como una «locura» o un absurdo. Como expresó la antropóloga Jane Harrison, un mito no es algo que surge «límpido y claro» de la imaginación (suponiendo que algo pueda aparecer en semejantes condiciones), sino que es una respuesta al medio ambiente, una relación activa entre la mente y el mundo exterior.[15] Expresa una necesidad, un deseo. Y el mito siempre se ha acumulado, se ha acrecentado. El perfil de la diosa o del héroe siempre se transforma, curtiéndose con los cambios y las condiciones externas. Si el libro de Davis describe finalmente a las mujeres como las únicas poseedoras de la visión práctica y espiritual, si prevé un mundo en el cual el hombre queda reducido a ocuparse vana, aunque ingeniosamente, de cualquier tontería mientras las mujeres crean el orden espiritual y político, se trata de una respuesta congruente y plena de imaginación a rostros que vemos agrandados cada día en las pantallas de nuestros televisores: los rostros de los dirigentes masculinos, los productos puros del patriarcado, cada vez menos creíble, cada vez más carente de una visión responsable, cada vez menos apto de gobernar una comunidad, y cada vez más capaz, técnicamente, de degradar y destruir la vida humana. Para muchas mujeres, Davis dio el primer paso, aunque inseguro, en el ámbito de las especulaciones acerca de la posibilidad y naturaleza del poder femenino: un trampolín hacia el objetivo feminista.

---

15 Jane Harrison, *Mythlogy*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1963 [1924], p. 43.

4

«¿Ha existido alguna vez un auténtico matriarcado universal?» Esta pregunta, sin respuesta posible, descalifica otras tal vez más sugestivas acerca del pasado. Utilizo, por esa razón, el término *ginocéntricos* al referirme a los períodos de la cultura humana en los cuales han coexistido ciertas creencias centradas en la mujer y una organización social centrada asimismo en la mujer. En todo el mundo existe la prueba arqueológica de que hubo una época durante la cual la mujer fue adorada en múltiples aspectos, el principal de ellos el materno: cuando prevaleció el culto a la diosa, y cuando los mitos describieron vigorosas y veneradas figuras femeninas. En los yacimientos más antiguos hallamos pruebas de que la mujer estaba investida del poder más alto.

No nos preocupemos, por el momento, de si las imágenes femeninas fueron fabricadas por mujeres o por hombres: en cualquier caso, expresan una actitud hacia la mujer imbuida de la conciencia de su importancia intrínseca, de la profundidad de su significado, de su existencia en el centro mismo de lo que es necesario y sagrado.[16] Su belleza se manifiesta en formas que casi hemos olvidado o que han sido definidas como fealdad. Su cuerpo es recio y exuda profundidad, íntima quietud y equilibrio. No sonríe; su expresión es de éxtasis, introspectiva y, a veces, las pupilas de sus ojos parecen incendiarse en el aire. Si, como ocurre a menudo, en sus brazos, apoyado contra su seno o sobre su regazo hay un niño, no parece absorbida en él. (La «Adoración de la Virgen» con el Hijo como el centro del mundo es una imagen posterior.) No es especialmente joven; mejor dicho, su aspecto es el de una mujer absolutamente sin edad. Ella es para sí misma incluso cuando está dando de mamar a un niño, y también cuando, como en la imagen de Diana de Efeso, aparece como un cono formado por muchos senos. Otras veces es dentada, esgrime un bastón o aparece rodeada de serpientes;

---

16 Algunas fotografías ilustrativas de estas imágenes se pueden hallar en las primeras ediciones del *Larousse World Mythology*, dirigido por Paul Grimal en *African Folktales and Sculpture*, de Paul Radin; en *Minoan and Mycenean Art*, de Reynold Higgins. Cf. asimismo (para el texto descriptivo) E. O. James, *The Cult of the Mother-Goddess*, Nueva York, Praeger, 1959.

pero aun en su aspecto más benigno, la antigua diosa no atrae a sus adoradores. No existe para halagar o afirmar a los hombres, sino para afirmarse así misma.

Imaginemos por un instante cuál es la idea de sí misma que comunican a una mujer tales imágenes. Por lo menos, sentirá que le reconocen una dimensión espiritual que no se refleja en las representaciones contemporáneas. Le brindan aspectos olvidados de su condición, en lugar de las insipideces y trivialidades, y le otorgan un sentido de participación en los misterios esenciales. No existe ninguna *Pietà* que destile esa sensación; ni siquiera la elegante reina egipcia de la familia divina de Amarna, en la cual el rey Sol está de pie con la mano apoyada patriarcalmente sobre la cabeza de su hijo, mientras que su consorte —regia como es— se muestra claramente como esposa. Aquellas imágenes de las diosas prepatriarcales lograron transmitir a las mujeres la idea de que el poder, la conciencia y la posición central les pertenecían por naturaleza, y no en virtud de un privilegio o milagro: en el principio fue la mujer. El hombre, en las primeras manifestaciones artísticas, aparece como un niño, a menudo pequeño y desvalido, llevado en brazos en posición horizontal, sentado en la falda de la diosa o mamando.[17]

Actualmente puede discutirse que estas figuras —neolíticas, precolombinas, chipriotas, cicládicas, minoicas, egipcias predinásticas— no pueden decirnos nada acerca de las percepciones tempranas que la mujer tuvo de sí misma; que son obra de los

17 G. Rachel Levy, en su libro, sugestivo y sumamente documentado, *Religious Conceptions of the Stone Age*, comenta hallazgos en las cavernas neolíticas de Siberia y del sur de Francia. Considera el simbolismo femenino y las imágenes que aparecen en muchas pinturas —algunas esquemáticas y otras muy detalladas, que irradian maravillosamente su poder— así como en las estatuillas, no sólo testimonios del culto de la diosa madre, sino una posterior identificación de las cavernas con el cuerpo de una Madonna del Renacimiento. Señala que la caverna no fue simplemente un refugio en el sentido secular, sino un santuario religioso; que las imágenes más exquisitas y misteriosas no se hallan en la zona doméstica general, sino en los corredores laberínticos, difíciles de alcanzar, y en las zonas claramente sagradas. La cueva en sí, como un todo, se concebía como el cuerpo de la madre, pero en ella existe también, y en abundancia, la imaginería vaginal, especialmente un símbolo triangular, que se halla a la entrada de los espacios cerrados, y que parece demarcar las zonas profanas de las sagradas. Aunque ocasionalmente parezcan figuras de cazadores, no se trata de objetos de culto; «el principio subyacente [en la cultura auriñaciense] era femenino».

hombres; la fusión, en forma simbólica, del sentido que tiene el hombre en su relación con la tierra y la naturaleza. Erich Neumann, psicoanalista jungiano (1905-1960), se inclina por este punto de vista. Antes que nada, establece una tríada de interconexiones caracterizada por: 1) «la relación del hijo con su madre, que le da el alimento»; 2) «un período histórico en el cual la dependencia del hombre respecto de la tierra y la naturaleza alcanza su momento cumbre»; 3) «la dependencia del ego y la conciencia sobre el inconsciente».[18] Así, de acuerdo con Neumann, «lo femenino, lo que provee de alimento, se convierte en todas partes en principio venerado de la naturaleza, del cual el hombre depende para el placer y el dolor. En *esta experiencia eterna del hombre desvalido* porque depende de la naturaleza como un infante de la madre, *se inspira para siempre otra vez la figura madre-hijo*.[19] (Las cursivas son mías.) En otras palabras, otra vez vemos a la mujer reducida al principio de la concepción y del alimento, mientras que el hombre describe su visión de ella, y de sí mismo en relación con ella, en una clase diferente de creación: las imágenes del arte.[20]

---

18 Desafortunadamente, esta tríada depende de un dualismo demasiado conocido, entre hombre, cultura y conciencia, por una parte, y mujer, naturaleza e inconsciente, por otra. Como mujer que piensa, no experimento en mi ser semejante división entre naturaleza y cultura, ni entre mi cuerpo femenino y mi pensamiento consciente. La mujer, al iluminar el pensamiento crítico para sostener su causa, en el acto mismo de volverse más consciente de su situación en el mundo, puede sentir que ella misma alcanza, más que nunca, un contacto profundo con el inconsciente y con su cuerpo. Cuando Freud, Engels o Lévi-Strauss hacen de la mujer objeto de estudio, deben buscar en su propia y profunda experiencia, fuerza y claridad para la diferenciación, el análisis y la crítica. No basta preguntarse: «¿Qué me dice mi acervo intelectual?», sino: «¿Qué me dice mi cerebro, mi cuerpo, mis recuerdos, mi sexualidad, mis sueños, mi poder, mi energía?». Erich Neumann, *The Origins and History of Consciousness,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1971 [1949], p. 43.

19 Erich Neumann, *The Great Mother,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1972 [1955], pp. 129-131.

20 A pesar de ser un jungiano, Neumann ha ido mucho más lejos que Jung al tratar de comprender y circunscribir el papel de lo femenino en la cultura, y de reconocer la fuerza de la misoginia. Sin embargo, como Jung, está preocupado sobre todo por integrar la psique femenina en la masculina (otra vez, según la expresión acuñada por Marcuse, «la feminización del macho»), y su punto de vista es claramente masculino. No obstante, considero útil la intercalación que Neumann lleva a cabo de los distintos aspectos de la experiencia, en cuanto deja claro que está tratando, al mismo tiempo, el reino físico de la reproducción y

Neumann, a pesar de todo, escribió antes de producirse el acontecimiento que cambió las ideas admitidas acerca de la edad de las primeras culturas. Las excavaciones arqueológicas realizadas en los últimos tiempos en Oriente Próximo, en lugares como Jericó (Israel) y Anatolia (Turquía), revelaron culturas existentes en Asia Menor dos mil años o más, antes de las supuestas culturas del Irak, Irán, Siria y Palestina, culturas que se adelantaron a un culto «protoneolítico» de adoración, incluyendo estatuillas y «capillas simbólicamente ornamentadas [...] revelando, en un soberbio despliegue, casi todos los motivos básicos de las grandes mitologías de la diosa madre de épocas más próximas».[21] James Mellaart, un activo arqueólogo que ha excavado la ciudad de Çatal Hüyük, en Anatolia, cree que las estatuillas de diosas, así como el resto de arte allí descubierto, fueron realizadas por mujeres:

> Resulta particularmente notable [...] la absoluta ausencia de sexo [quiere decir de sexualidad] en cualquiera de estas estatuillas, esculturas, bajorrelieves o pinturas murales. Nunca se muestran los órganos de reproducción y se desconocen las representaciones de falos o vulvas, lo cual es muy curioso, puesto que, con frecuencia, unos y otras se retrataban en el Paleolítico superior, en el Neolítico y en las culturas posneolíticas fuera de Anatolia. Diríase que existe una respuesta muy simple para esta pregunta desconcertante: si el realce del sexo en el arte está invariablemente relacionado con el impulso y el deseo masculinos. Si la mujer neolítica fue la creadora de la religión de ese período, la ausencia se explica fácilmente. Se creó, en efecto, un simbolismo distinto, en el cual los senos, el ombligo y la preñez corresponden al principio femenino, y los cuernos y los animales cornudos al masculino.[22]

---

crianza biológica y humana, por un lado; el ámbito cultural e histórico de lo que los seres humanos han prescrito y trazado en su esfuerzo por vivir unidos, por otro; y el reino que existe en la psique individual, por último. Como Briffault, Neumann ha reunido gran cantidad de material relacionado con la mujer, específicamente como madre, y muchas de estas fuentes refuerzan las otras, sugiriendo ciertos aspectos del patriarcalismo.

21 Joseph Campbell, *The Mask of God: Primitive Mythology,* Nueva York, Viking, 1972, pp. vi-vii.

22 Resulta tentador preguntar por qué el realce de la sexualidad en el arte —neolítico o cualquier otro— debe estar «invariablemente relacionado con el impulso y el deseo masculino». Pero no es este el lugar donde debernos formular semejante pregunta. Cito a Mellaart para sugerir que existe cierta documentación en apoyo de la idea de que las primeras imágenes femeninas fueron creadas por mujeres. James Mellaart, *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia,* Nueva York, McGraw-Hill, 1967, pp. 201-202.

Podemos apoyar esta hipótesis, de forma indirecta, basándonos tanto en Briffault como en Neumann, quienes citan varios ejemplos para demostrar que el arte de la cerámica, profundamente reverenciado, fue inventado por las mujeres; tabú para los hombres, era considerada una labor sagrada. Así, «la fabricación de cerámica es una parte de la actitud creadora de lo femenino, como la concepción de un hijo [...] En la cerámica, la mujer experimenta [...] la fuerza creadora primordial [...] Sabemos el importante papel desempeñado por la vasija sagrada en épocas remotas, sobre todo como vehículo de la acción mágica. En esta manifestación básica, los rasgos esenciales del carácter femenino que se transforma están ligados a la vasija como símbolo de la transformación».[23] Briffault describe el moldeado de cerámica de las mujeres zuñi en forma de seno, y más adelante afirma que «la fabricación de vasijas, como muchos de los trabajos en las sociedades primitivas [...], forma parte de un carácter ritual o religioso». «La identificación de la vasija con la Gran Madre está profundamente arraigada en la antigua creencia en la mayor parte del mundo».[24]

Es probable que la mujer moldeara no solamente vasijas, sino también imágenes de sí misma: la vasija de la vida, la que transforma la sangre en vida y leche. Al hacerlo, expresaba, celebraba y concretaba su experiencia como ser creador provisto de poderes indispensables. Sin su atributo biológico, el niño —el futuro y el sustento de la tribu— no podía nacer; sin su invención y sin su destreza, no podrían existir la olla y la vasija, los más sagrados de entre los objetos realizados por la mano humana.

La olla, la vasija, la urna, la jarra, no eran objetos de decoración o simples envases; posibilitaban el largo almacenaje de los aceites y los granos, la transformación del alimento crudo en cocido; algunas veces, también servían para guardar los huesos y las cenizas de los muertos. La potencial renovación y la estabilización de la vida inherentes al desarrollo y a la elaboración de la cerámica pueden relacionarse con las más complejas

---

23 Neumann, *The Great Mother*, pp. 135-137; Briffault, op. cit., vol. I, pp. 466-467; véase también H. R. Hays, *The Dangerous Sex*, Nueva York, Pocket Books, 1972.

24 Briffault, op. cit., vol. I, pp. 473-474.

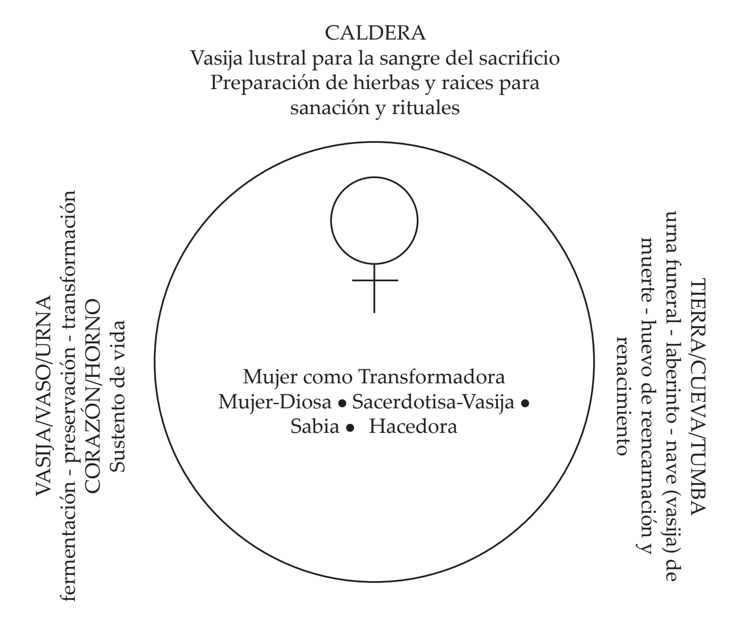
innovaciones de una era tecnológica —el refinado del petróleo crudo, la adaptación de la energía nuclear—, que otorga a sus controladores un inmenso poder. Sin embargo, incluso esta analogía nos falla, porque la relación de la cerámica con la olla, envuelta por un espíritu íntimo y comunitario, se desconoce en la tecnología actual.

A causa de especulaciones semejantes a las de Erik Erikson (agudamente criticado por Kate Millett) acerca del sentido y el valor del «espacio interior» femenino, resulta difícil hablar de las mujeres como «envases» sin evocar una respuesta negativa o burlona.[25] Aparecen las primeras asociaciones: la mujer es receptiva; un «receptáculo». Las niñas, por instinto, desean jugar con las muñecas, mientras que a los niños no se les ocurre. El lugar de la mujer es el «espacio interior» del hogar, y su anatomía la fuerza, como un imperativo ético, a ser maternal en el sentido de masoquista, paciente y pacífica. Las mujeres sin hijos son «frustradas», «estériles» y «vacías». Mis asociaciones negativas con los aspectos masculinos de la anatomía femenina tuvieron tanta fuerza que durante mucho tiempo sentí aversión o, al menos, una acusada ambivalencia cuando examinaba algunas de las primitivas figuras que representaban a la diosa madre y que resaltaban los pechos y el vientre. Necesité mucho tiempo para superar las respuestas sugeridas por la mentalidad patriarcal, y para relacionar con el poder y la integridad la ausencia absoluta de feminidad de la postura y la expresión de aquellas imágenes. Teniendo en cuenta que no estamos refiriéndonos al «espacio interior» como un determinante de la función social propia de la mujer, sino a los grupos primordiales de asociación, podemos comprender el alcance de la asociación mujer-vasija. (Es preciso tener también en cuenta que, en términos primordiales, la vasija es más que un receptáculo «pasivo»: es *transformador*, activo y poderoso).

Veamos el siguiente diagrama:

---

25 Kate Millet, *Sexual Politics*, Nueva York, Doubleday, 1970, pp. 210-220.



Las necesarias transformaciones para la continuidad de la vida radican, según esta imaginería primitiva, en el ejercicio del poder femenino. Para Neumann, «el caldero mágico o la olla está siempre en las manos de las figuras femeninas, dotadas de mana: la sacerdotisa y, más tarde, la hechicera».[26] La primera actividad religiosa no fue la contemplación de la eternidad, sino la lucha por la supervivencia; fue «práctica, no especulativa», como señala Briffault se relacionaba, sobre todo, con las necesidades cotidianas. A las mujeres correspondió atender a estas necesidades. Más adelante sugiere que la desigualdad sexual, tal como hoy la conocemos, era desconocida en la sociedad prepatriarcal; las relaciones de poder administrativas y burocráticas que luego se desarrollaron en el patriarcado, no existían.[27] Así, el significante verdadero y el poder esencial no era el poder sobre *los otros* sino el *poder que transforma*, y en la sociedad prepatriarcal la mujer lo sabía por sí misma

---

26 Neumann, *The Great Mother*, p. 288.

27 Briffault, cit., vol. II, pp. 513-490.

5

Durante mucho tiempo no se reconoció la relación existente entre el acto sexual y el embarazo. Sigmund Freud en *Tótem y tabú,* Otto Rank en *Más allá de la psicología* y Bronislaw Malinowski en *La vida sexual de los salvajes*, observaron esta particularidad y sugirieron que no solo se trataba de ignorancia, sino de una negación activa del papel paterno. Semejante negación permitió a los hombres creer que las mujeres eran fertilizadas por el espíritu de los muertos, simbolizado por el animal totémico del clan. Rank sugirió la presencia de dos tipos de impulso: el deseo de inmortalidad personal (por ejemplo, el renacimiento en la generación posterior) y la aspiración a un sistema que adjudicara la responsabilidad de la supervivencia de la tribu a alguien más que no fuera el individuo masculino, es decir, el animal totémico.[28] Malinowski descubrió que los habitantes de las islas Trobriand eran muy conscientes de que una mujer virgen no podía concebir, y que para que resultase embarazada era preciso dejar previamente la vagina expedita. No obstante, insistían en que se producía la fecundación cuando el espíritu de un niño totalmente formado se introducía en el cuerpo de la mujer y otro espíritu del clan se lo colocaba en la cabeza.[29] Por último, la relación física visible entre la madre y el hijo no constituye una ayuda, pero parece más auténtica que la relación paternal indistinta, que precisa de manera tan obvia de la madre.

En la vida prepatriarcal, el falo (herm) tenía un significado totalmente distinto del que le asigna la cultura androcéntrica (o falocéntrica). No se le adoraba por sí mismo o se le consideraba autónomamente poderoso. Existía como adjunto de la diosa, y al lado de otras figuras como el toro, la vaca, el cerdo, la luna creciente, la serpiente, el hacha lunar o labrys y el niño sobre el regazo. El árbol florecido no es fálico; es un símbolo femenino: «Sufre, se transforma, alimenta; sus hojas, ramas y tronco están contenidos en él y dependen de él». Está habitado por su propio espíritu, también capaz de contener. La arboleda sagrada lo

---

28 Otto Rank, «The Creation of te Sexual Self» en *Beyond Psychology*, Nueva York, Dover, 1958, pp. 202-212.

29 Bronislaw Malinowsky, *The Sexual Life of Savages,* Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1929, p. 2, 1970-1975.

es para la diosa. Neumann ve en la distorsión del árbol en un símbolo fálico patriarcal —como poste o pilar, sin hojas o raíces naturales— o en el árbol del universo cuyas raíces están en el aire, un símbolo «antinatural» (la inversión patriarcal del hecho natural).[30] Los cultos fálicos existentes en el prepatriarcado consistían en la celebración que organizaban las mujeres en torno al instrumento fertilizador; no se trataba, pues, de festejos masculinos de la propia «virilidad» o de la paternidad individual. La Gran Madre no reconocía a ningún esposo individual; solamente a los hijos que más tarde se convertían en consortes.

La maternidad prepatriarcal, ginocéntrica, precedió a la institución de la esposa. La relación de la madre y su nivel eran mucho más importantes que el nivel de esposa. Tal como sugiere Barbara Seaman, el acto del nacimiento debió de asombrar profundamente a los primitivos, más que en la actualidad, cuando todavía se realiza ante espectadores y participantes imbuidos de intensos sentimientos de trascendencia.[31] La mujer creó al hombre a partir de su cuerpo, y creó también a la mujer, que garantiza la continuidad. Espiritualizada y convertida en un ser divino, fue la fuente de la vegetación, la fructificación y la fertilidad en todos sus aspectos. Concibiera o no hijos, como ceramista y tejedora creó los primeros objetos que fueron más que objetos; obras de arte e instrumentos mágicos, que eran también producto de la primera actividad científica, incluyendo la ciencia popular de las hierbas y las raíces, así como el arte de curar y educar a los más jóvenes.[32]

Con respecto a la maternidad biológica, lo mismo que en las actividades que acabamos de describir, la mujer no era simplemente una productora y estabilizadora de la vida; era la

30 Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, pp. 49-51.

31 Barbara Seaman, *Free and Female*, Nueva York, Fawcett, 1973, p. 22.

32 «En los tiempos neolíticos, la maestría [sic] del hombre en las artes importantes de la civilización —la cerámica, el tejido, la agricultura y la domesticación de animales— se estableció firmemente. Nadie pensaría hoy atribuir estos adelantos a una acumulación fortuita de una serie de descubrimientos casuales o los creería fruto de la revelación de la percepción pasiva de ciertos fenómenos naturales. Cada una de estas técnicas consumió siglos de observación activa y metódica y de hipótesis atrevidas, comprobadas mediante experimentos repetidos infinitamente.» Claude Lévi-Strauss, «The Science of the Concrete» en Vemon Gras (ed.), *European Literary Theory and Practice: From Existential Phenomenology to Structuralism*, Nueva York, Delta Books, 1973, pp. 138-139.

transformadora. Se creía que la sangre menstrual se transformaba en el hijo (idea que aún persiste, pues recuerdo a mi madre —una mujer culta e intelectualmente muy personal, esposa de médico—, quien me decía que esa sangre era un «bebé perdido»). También se transformaba el flujo menstrual en la leche que mana de los pechos de la madre. Lo que muchas de las mujeres actuales experimentan como función pasiva, que ocurre más allá del acto volitivo, en otro tiempo se sentía como poder transformador y se asociaba, según hemos visto, con otras clases de transformaciones, inclusive la reencarnación. Si la olla o vasija se asociaba con el cuerpo femenino, la transformación de la fibra cruda en hilo se relacionaba con el poder sobre la vida y la muerte. Con este proceso se asocian asimismo la araña que con su cuerpo produce el hilo y lo teje, Ariadna que da la clave para penetrar en el laberinto, la figura de las Parcas y las Nomas o las hilanderas que cortan el hilo de la vida o lo tejen más aún.

La mujer no se limita a dar a luz; posibilita que el niño continúe viviendo. Sus pechos suministran el primer alimento, pero su preocupación por el hijo la conduce más allá de la relación unilateral. Briffault considera que la división primitiva del trabajo nace del desarrollo de la caza. Cita numerosos ejemplos de mujeres en sociedades primitivas que demostraron gran habilidad para la caza, y concluye que el modelo de la caza realizada por hombres no surgió a partir «de los poderes respectivos o de las aptitudes de ambos sexos o [...] de alguna inferioridad física en la mujer sino de la necesidad funcional que liga a la mujer al cuidado de su descendencia y le impide los objetivos que impliquen ausencia».[33] La especie humana depende del cuidado maternal (o adulto) durante la infancia mucho más que cualquier otra especie animal; las mujeres, al crear una situación en la cual podían criar a sus hijos con seguridad y eficacia, se convirtieron en las civilizadoras, en las inventoras de la agricultura y de la comunidad, y algunos autores sostienen que incluso crearon el lenguaje.[34]

---

33 Briffault, cit., vol. I, p. 441.

34 Un estudio reciente utiliza el llamado «análisis implicacional» para demostrar que la división sexual del trabajo en una muestra de la actual encrucijada cultural deriva del hecho básico de que «como los hombres no pueden criar niños, las mujeres pertenecientes a cualquiera de las sociedades preindustriales,

6

El cuerpo de la mujer, con su capacidad para la gestación, que da a luz y cría la nueva vida, ha constituido, durante todas las épocas, un territorio de contradicciones: un espacio investido de poder y una vulnerabilidad aguda; una figura maléfica y la encarnación del mal; un cúmulo de ambivalencias, muchas de las cuales han servido para descalificar a las mujeres y apartarlas del acto colectivo de la cultura interpretativa. Esta matriz vital ha sido básica para la más temprana de las divisiones del trabajo; pero, además, como ha demostrado Bruno Bettelheim, los varones, en todas partes, han tratado de imitar, hacer suyos y compartir mágicamente los poderes físicos de la hembra.[35] La tecnología desarrollada (altamente dudosa) de la obstetricia moderna es apenas un estadio tardío de lo que Suzanne Arms llamó «el intento gradual del hombre para desentrañar el proceso del nacimiento en las mujeres, y apropiárselo». La «superpoblación» se considera en la actualidad un problema universal; sin embargo, es mayor el interés por la esterilización de las mujeres (sobre todo entre los negros y en el Tercer Mundo) y por la limitación de los nacimientos, que por hallar nuevas formas para producir y distribuir el alimento en todo el planeta. El problema no es sólo el capitalismo occidental; es, ante todo, la necesidad masculina de controlar el poder reproductor de la mujer.

---

consideradas como grupo, tienen responsabilidades primarias por cuidar de los más pequeños». Asimismo, «las mujeres no llevarán a cabo actividades que requieran a un gran número de ellas trabajando al mismo tiempo en situaciones peligrosas para los niños», aunque se trate de actividades tales como la caza o las labores agrícolas u otras que deban realizarse cerca del hogar pero utilizando materiales o útiles pesados. Los autores sugieren que estas limitaciones de los papeles femeninos proliferan en todo el comportamiento a través de las secuencias de producción (escardar, labrar, sembrar, cosechar), y que derivan de una necesidad de «utilización eficaz de los recursos humanos» (D. White, M. Burton, L. Brudner, J. Gunn, «Implicational Structures in the Sexual Division of Labor», inédito, 1974). Evitar a las mujeres el peligro o el trabajo excesivo en beneficio de los niños no destetados no limita en absoluto su innata capacidad para dichas actividades. Este autor no nos informa acerca de las restricciones necesarias en el papel de una mujer sin hijos o que no cría; la única «restricción innata» parecería recaer sobre los hombres incapaces de amamantar.

35 Bruno Bettelheim, *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*, Nueva York, Collier, 1968.

Joseph Campbell, en su investigación sobre la mitología primitiva, compara la respuesta al mito (y a la poesía), liberadora de energía, con la respuesta biológica e innata a ciertos signos que han sido identificados por estudiosos del comportamiento animal. (El modelo en madera o la silueta del halcón dibujada en una caja con polluelos recién nacidos, inducirá a éestos a lanzarse en busca de abrigo; en cambio, la figura de una gaviota o de cualquier otra ave no serviría. El bebé humano responderá a las máscaras que se asemejen al rostro humano, pero esas máscaras deberán tener ciertos rasgos específicos o no provocarán respuesta alguna.) Identifica el autor ciertas primeras impresiones de la mente humana —la bienaventuranza paradisíaca del infante que flota aún ingrávido en el líquido amniótico, la lucha y el temor de ahogo al lanzar el primer vagido, el mamar del pecho de la madre y la sensación de abandono cuando ella está ausente— revitalizadas, buscadas y rehuidas sin fin, y que tanto el mito como la poesía y el arte nos obligan a experimentar nuevamente como poderosas reverberaciones. Campbell afirma que «el temor a la sangre menstrual y el aislamiento al que se somete a las mujeres durante sus períodos, los ritos del nacimiento y toda la sabiduría de la magia asociada con la fecundidad humana, ponen en evidencia que nos encontramos con el ámbito de uno de los temas de mayor interés para la imaginación humana [...] El temor de la mujer y el misterio de la maternidad no han constituido para el hombre signos menos impresionantes que los temores y misterios del mundo de la naturaleza».[36]

Es obvio que hubo un nudo de relaciones muy antiguo y poderoso entre un ciclo femenino asociado con la fertilidad; el ciclo de la luna, con el que se corresponde de forma tan misteriosa; la necesidad de las mujeres de protegerse, en ocasiones, de la agresión sexual indeseada de los hombres; y la reacción de estos últimos frente a la contención de su sexualidad. Al respecto existen, además, otras relaciones: la desaparición de los períodos menstruales durante el embarazo; el fin de la menstruación, que marca el término de la época de fertilidad; los tipos de conocimiento de sí que incluso la mujer primitiva tiene durante su período, de tal manera que sabe si está embarazada o si puede quedarse.

---

36 Campbell, op. cit., pp. 30-31, 46, 59-60.

Se cree, en general, que el tabú original es el relativo a la menstruación (alejamiento de la mujer de las actividades que le competen, incluido el sexo). Las autoridades en la materia difieren sólo en si este tabú fue en principio impuesto por las mujeres o por los hombres. Briffault lo considera «el veto que en sus orígenes las mujeres opusieron a la consumación de los instintos sexuales del hombre […] Semejantes prohibiciones representan la repulsión que las mujeres sentían por los varones». De los estudios de ese autor acerca de los tabúes menstruales y de los relativos al parto, se infiere que la mujer es la autora de las prohibiciones, y que los hombres se mantenían apartados. Para ellos, en esos momentos, la hembra emitía «influencias peligrosas».[37] C. G. Hartley sostiene que la tiranía egoísta y antisocial impuesta por los primeros grupos masculinos obligó al grupo femenino a establecer leyes de conducta social.[38] Neumann afirma que la mujer «domesticó al hombre con los tabúes que le impuso, y creó así la primera cultura humana».[39] De acuerdo con su punto de vista, la iniciación sexual no se origina con los ritos de la pubertad masculina, sino con el rito relativo al período menstrual. El tabú surge con las limitaciones sexuales que las mujeres impusieron a los hombres, y la exogamia (el matrimonio fuera del grupo parental) fue resultado de un tabú de incesto cuyo objetivo era prevenir la explotación sexual de las mujeres por los hombres que vivían cerca de ellas. Lo que las mujeres contemporáneas experimentan como «suciedad», las mujeres prepatriarcales podían comprenderlo muy bien como uno de sus misterios sagrados.

Según la psicólogo jungiana Esther Harding:

> En las comunidades primitivas, la vida de una mujer se enfocaba según los cambios regulares de su ciclo fisiológico. Los periodos de trabajo en el hogar, de vida social con sus vecinos y de cohabitación con el esposo alternan con los periodos de reclusión. A intervalos regulares está obligada a permanecer sola; puede abstenerse de cocinar, dejar de atender a las tareas agrícolas o no abandonar la casa; queda exenta de cualquiera de sus acostumbrados trabajos; viene

---

37 Briffault, op. cit., vol. II, pp. 403-406.

38 C. G. Hartley, *The Age of Mother-Right,* Nueva York, Dodd, Mead, 1914, pp. 65-68.

39 Neumann, *The Great Mother*, pp. 280-290.

> obligada a aislarse, a sumergirse en sí misma, a introvertirse. Los antropólogos, por regla general, se interesan más por las costumbres de la tribu que por la psicología de los individuos; en consecuencia, nunca se han preguntado por el efecto de estas costumbres en las mujeres. Sin embargo, la reclusión periódica inevitablemente debió tener un efecto profundo en la relación de la mujer con la vida.[40]

Tanto Harding como Bettelheim sugieren que los ritos de iniciación de la pubertad practicados por los hombres —que incluyen la reclusión, el ayuno y la «búsqueda de una visión»— son intentos de alcanzar el poder inherente a la interiorización que las mujeres logran orgánicamente en sus retiros durante el período menstrual y puerperal. Harding señala que la mujer contemporánea podría necesitar aún su período como el momento para alcanzar la subjetividad, y vivir más próxima a los ritmos de su ser más íntimo, pero no porque la menstruación sea una época de enfermedad neurótica o de posesión demoníaca, sino porque puede ser, bien utilizada, una fuente de penetración espiritual.

Mary Douglas, en su investigación acerca de la polución y el tabú, *Purity and Danger* [Pureza y peligro], sostiene que donde el dominio del hombre no se discute y se sojuzga con violencia a las mujeres (entre los walbiri, un pueblo del desierto de Australia central) no existe el tabú menstrual; en su opinión, se trata de un tabú impuesto por el hombre, premeditadamente, para protegerse de los peligros que supuestamente emanan de las mujeres.[41] Otros autores, entre los que figura Margaret Mead, han supuesto que el tabú menstrual fue creado por los hombres como consecuencia de un temor primitivo a la sangre. Sin embargo, como señala Paula Weideger en su libro *Menstruation and Menopause* [Menstruación y menopausia], «si la sangre, cualquiera que sea, es fuente de mana, ¿por qué los hombres y nada más que ellos consideran la sangre menstrual idéntica en sustancia espiritual a otro tipo de sangre? ¿Por qué la actitud femenina respecto de la sangre es tan distinta? Los pueblos primitivos, incapaces de aprehender los fenómenos naturales que se manifiestan continuamente, no son víctimas de

---

40 M. Esther Harding, *Woman's Mysteries*, Nueva York, C. G. Jung Foundation, 1971, p. 70.

41 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Baltimore, Pelican, 1970, pp. 166-169.

un desarrollo interrumpido [...] Cada mujer aprende la lección de la sangre menstrual muy temprano en su vida, y también debería aprenderla cada hombre».[42]

Si la mujer fue o no la inspiradora del tabú, la simple existencia de este significa, para bien o para mal, el reconocimiento de unos *poderes comprendidos sólo a medias, el temor de la mujer y los misterios de la maternidad*. Sugeriría, por mi parte, que si la mujer creó el tabú menstrual, ya fuera por conciencia de sus propios misterios, a los que atribuía un carácter sagrado, o bien a partir de una necesidad de controlar y socializar al hombre, el tabú en sí debió de añadirse a sus poderes aparentes, invistiéndolos con el carisma del ritual. El retiro deliberado de las mujeres, al apartarse de los hombres, se ha considerado casi siempre como un peligro potencial o un acto hostil; una conspiración, una subversión, una iniciativa grotesca e innecesaria, mientras la exclusión de las mujeres de los grupos masculinos se explica con argumentos conocidos por todos nosotros, ya sea el grupo un sacerdocio, un club, una expedición de pesca, un comité académico o una reunión de mafiosos. La autosegregación de las mujeres (casi todas involucradas en relaciones lesbianas, pero también de otro tipo, como el grupo formado alrededor de Anne Hutchinson, los clubes políticos femeninos de la Revolución francesa de 1848, o las actuales clases feministas o grupos de concienciación) se ve hoy como una amenaza para los hombres; probablemente, en una cultura que practicara la magia, habría adquirido rasgos terroríficos.

Ciertamente, el ciclo menstrual es otro aspecto de la experiencia femenina que el pensamiento patriarcal ha manipulado para convertirlo en algo siniestro o perjudicial. Al hacer nuestra esta actitud, nos vemos realmente contaminadas. Se subraya nuestra tendencia a la abominación de la carne (la aversión al cuerpo femenino nos ha sido inculcada por los hombres); incluso en las sociedades «evolucionadas»[43] se nos adjudican los tabúes religiosos.

---

42 Paula Weideer, *Menstruation and Menopause: The Physiology and Psychology, The Myth and the Reality*, Nueva York, Knopf, 1976, pp. 93-94.

43 En el Israel contemporáneo, para estar legalmente casada, la mujer debe presentarse ante el rabino jefe y declarar la fecha de su último período. El día de su boda se fija a partir de aquella fecha para que no se presente «sucia» ante su marido. Todavía se cree que una mujer judía que realiza el coito con su esposo durante el período, puede provocarle la muerte en la guerra. Existen, por

Un hombre, cuyo inconsciente se halla saturado por el temor de la sangre menstrual, hará que la mujer experimente su período como un momento de contaminación, como la visita de un espíritu diabólico, físicamente repulsivo. Los hombres a menudo exaltan de forma romántica el flujo de esperma (un conocido mío compara el olor de la esperma con el aroma de la flor del castaño), mientras que degradan la sangre menstrual como algo aberrante y desagradable (otro hombre me aseguró que el coito con una mujer durante la regla no le aterra, pero le provoca irritación en el pene).

Actualmente se reconoce que los períodos premenstruales y menstruales pueden presentar, como características, la depresión, la ansiedad y los accesos de ira. La causa debe buscarse, en parte, en la retención de agua y la fluctuación hormonal, pero asimismo en profundos factores psíquicos y culturales. Una ambivalencia de orgullo y vergüenza (y temor) ha marcado, bajo el régimen patriarcal, el principio de la menstruación, hasta el punto de que, a veces, las jóvenes llegan a experimentar un completo rechazo y una total repulsión. Asimismo, una ambivalencia similar de temor y alivio marca el principio de la menopausia. Para la mujer considerada como madre, el acontecimiento puede significar, al fin, el término de los embarazos indeseados, pero también su muerte como mujer (así definida), como ser sexual y como alguien con una función precisa.

Dejando a un lado las actitudes masculinas hacia la sangre menstrual, mientras esta fluye una mujer es madre potencial, cuando no en la realidad. La madre soltera ha soportado los más salvajes ataques de la Iglesia y de la sociedad, y soporta todavía una pesada carga de presiones sociales y económicas que la castigan por su elección. En alguna zona de los sentimientos, latentes o expuestos, que las mujeres padecen durante la menstruación, se produce una asociación del período menstrual con una profunda ambivalencia respecto de nuestra capacidad de concebir, y hacia la maternidad institucionalizada.

---

supuesto, antecedentes muy antiguos. La Mishná compara la «suciedad» de la menstruación de una mujer con la gonorrea del hombre, con los leprosos, los cadáveres, la carroña, los reptiles muertos y las relaciones incestuosas. Comunicación personal de la doctora Myra Schotz, de la Universidad Ben Gurion de Israel; Emily Culpeper, «Niddah: Unclean or Sacred Sign?», trabajo inédito, Harvard Divinity School, 1973.

7

La religión patriarcal reconoce la presencia femenina en todo el cosmos. Generalmente se considera la Luna como el primer objeto de la adoración natural, y la Luna, con cuyas fases corresponde el ciclo menstrual, se asocia desde antiguo con las mujeres. Las Madres de la Luna, según Harding, eran vírgenes en el sentido primario y más importante de la palabra; no en el de la muchacha no desflorada, sino de la mujer que se pertenece a sí misma o, como la designan los esquimales, «ella-la-que-no-tendrá-esposo». Gozan de muchos amantes y traen al mundo muchos hijos, y en ocasiones, cuando crece, el hijo se convierte a su vez en amante. Otras veces la Luna misma es mujer, representada por una diosa como Selene, Artemisa o Luna; en otras ocasiones ella impregna la fuente masculina de la fertilidad de la Gran Madre (y la de todas las mujeres). Pero, aun así, se asocia todavía en principio a lo que Harding designa «los misterios de la mujer». En otras palabras, hombre o mujer, la deidad lunar se ha relacionado primero con la Virgen-Madre-Diosa, que es «para sí misma» y cuyo poder irradia de su aspecto maternal a la fertilización de toda la Tierra, a la siembra y a la cosecha, al ciclo de las estaciones y al diálogo entre la humanidad y la naturaleza.[44]

Pero la Luna no es más que un aspecto de la presencia femenina que una vez se creyó dominadora del universo. El pensamiento prepatriarcal otorgó a todo una forma femenina. Al igual que el hijo surge del cuerpo de la mujer, la vegetación y el alimento brotaban del útero-tierra. Las palabras para madre y barro (tierra, légamo, materia de que se compone el planeta, polvo o arcilla a partir de la cual se hace el «hombre») son muy parecidas en distintas lenguas: *Mutter, madre, mater, materia, moeder, modder.* El nombre «Madre Tierra» está todavía vigente, pero es notable comprobar que en nuestros días ha adquirido un tono curioso, arcaico, sentimental.

En invierno, la vegetación se retrae hacia el útero-tierra; en el momento de la muerte, también el cuerpo humano regresa al útero, para aguardar el renacimiento. Las tumbas del antiguo Oriente estaban diseñadas para que se asemejaran al cuerpo de

44 Briffault, cit., vol. II, pp. 634-640; Harding, cit., caps. 8 y 9.

la madre —con laberintos y espirales que trataban de representar su anatomía interna—, de modo que allí pudiera renacer el espíritu. G. Rachel Levy sugiere que el plano tuvo su origen en las cuevas de la cultura neolítica, símbolos naturales de la madre. En este punto descubrimos varias conexiones entre las ideas de la madre y de la muerte; una asociación que se mantiene bien arraigada en el pensamiento patriarcal.[45]

El océano, cuyas mareas responden, igual que la menstruación de la mujer, al movimiento de la Luna; el océano, que corresponde al fluido amniótico principio de la vida humana; el océano por cuya superficie pueden navegar los barcos (personificados como mujeres), pero en cuya profundidad los marinos encuentran la muerte y se ocultan los monstruos. Ese océano se halla en algún lugar entre la Tierra y la Luna, en la ginomorfización de la naturaleza. Para el ojo humano, lo máximo es el océano, no la Luna; es inestable y amenazante, al contrario que la Tierra; engendra a diario la vida nueva, pero también se traga las vidas; es mutable como la Luna e imposible de regular, aunque indestructible y eterno. El océano no se puede sembrar o cosechar; es un campo estéril, salado. Sin embargo, espontáneamente, produce su nueva vida, rica, alimenticia, pero muy diferente de la vida de los vegetales y animales que crecen en la costa. A la Gran Diosa se la encuentra en todas las aguas: «El mar del cielo por el que navegan las barcas de los dioses de la luz, el océano circular, generador de vida, encima y debajo de la tierra. A ella [la Diosa] pertenecen todas las aguas, las corrientes, las fuentes, los charcos y los manantiales, y también la lluvia».[46]

A veces la Luna fue considerada una deidad masculina que impregnaba tanto a las mujeres como a la Tierra. Pero el panteísmo ginocéntrico imaginó que el cielo era femenino, y que la Luna y el Sol eran sus hijos. «El cielo femenino es el elemento fijo y permanente» en varias culturas y mitos citados por Neumann: para egipcios, aztecas, vedas y babilonios, la Gran Madre, el principio femenino, se personificaba en la oscuridad y en la luz, en las profundidades del agua y en las alturas del cielo. Sólo

---

45 G. Rachel Levy, *Religious Conceptions of the Stone Age,* Nueva York, Harper Torchbooks, 1963, pp. 52, 157-159. Obra publicada originalmente en Inglaterra en 1948 con el título *The Gate of Horn*.

46 Erich Neumann, *The Great Mother*, cit., pp. 217-225.

cuando la cosmogonía patriarcal alcanzó su desarrollo, la hallamos restringida a una presencia puramente «ctónica» o telúrica, representada por la oscuridad, el inconsciente y el sueño.

5. La domesticación de la maternidad

> Existe un mito persa de la creación del mundo anterior al narrado en la Biblia. En aquel mito, la mujer crea el mundo, y lo hace por medio del acto natural que le es propio y que no puede ser practicado por los hombres. Da a luz gran número de hijos. Estos, asombrados por este acto que ellos no pueden repetir, se asustan. «¿Quién nos asegura —piensan— que ella, capaz de darnos la vida, no puede también quitárnosla?». De modo que, a causa del temor que inspira este misterioso don femenino y su posible contrapartida, la matan.
>
> Frieda Fromm-Reichmann, «On the Denial of Woman's Sexual Pleasure».

Friedrich Engels identificó el derecho del padre y el fin del clan matrilineal con los comienzos de la propiedad privada y la esclavitud. Consideró a las mujeres obligadas al matrimonio y a la prostitución en virtud de la dependencia económica, y predijo que la emancipación sexual sobrevendría con la abolición de la propiedad privada y el fin del predominio económico masculino. Para Engels (y para las sucesivas generaciones marxistas), la opresión de la mujer tiene una simple causa económica y una solución asimismo económica. Verdaderamente, desalienta nuestra tentativa de especular acerca de *cómo* podría operarse la transición hacia la igualdad sexual.

> Lo que ahora podemos conjeturar acerca de cómo las relaciones sexuales se plantearán después de la inminente caída de la producción capitalista es, principalmente de carácter negativo, limitado en gran parte a lo que desaparecerá. Pero, ¿qué será lo nuevo? La respuesta surgirá con el advenimiento de una nueva generación: una generación de hombres que nunca ha sabido qué significa comprar el sometimiento de una mujer con dinero o con otros instrumentos sociales de poder; una generación de mujeres que nunca ha sabido qué significa entregarse a un hombre por otras razones que el verdadero amor, y que nunca se ha negado a entregarse a su amante por temor a las consecuencias económicas. Cuando esta clase de personas pueble el mundo, le importará muy poco lo que hoy todos consideran grave. Esas personas se comportarán según su propio criterio [...], y eso será el fin de todo lo anterior.[1]

El párrafo que antecede es una excelente demostración del significado de las palabras de Karen Horney cuando afirma que «a los hombres les interesa oscurecer [el hecho de que existe una lucha entre los sexos], y la insistencia con que se han presentado las ideologías ha provocado, también, que las mujeres adopten esas teorías». En el ensayo «The Distrust Between the Sexes» [La desconfianza entre sexos], elaborado con profunda delicadeza de lenguaje, Horney denuncia el resentimiento y la ansiedad encubierta que todos los hombres alimentan hacia las mujeres; incluso, precisa, por «los hombres que mantienen conscientemente una relación positiva con las mujeres y las tienen en alta estima como seres humanos.[2] [3] El análisis materialista y la opinión

---

1 Frederich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Nueva York, International Publishers, 1971, p. 73 [ed. cast.: *El origen de la familia, la propiedad y el Estado*, Barcelona, Planeta, 1992].

2 Erich Neumann va mucho más lejos. En el ensayo titulado «Psychological Stages of Feminine Development» (traducido por Rebecca Jacobson y revisado para *Spring* por Hildegarde Nagel y Jane Pratt), trata el mito del mal femenino y de la utilización de la mujer como cabeza de turco, «lo cual [...] significa que lo femenino es “reconocido” como malo por las culturas penetradas de patriarcalismo como la judeocristiana, la mahometana y la hindú. En consecuencia, la mujer se ve marginada, esclavizada, y superficialmente eliminada de la vida, cuando no —tal es el caso de la bruja— perseguida y muerta como portadora del mal. *Sólo la evidencia de que el hombre no puede sobrevivir sin la mujer ha impedido el exterminio... de este grupo de demonios humanos sobre los que se ha proyectado la peligrosidad del inconsciente*» (las cursivas son mías). Se plantea así la pregunta acerca de cómo la reproducción extrauterina y las técnicas de clonación se podrían aplicar con vistas a un genocidio futuro si se mantienen bajo control masculino.

3 Karen Horney, *Feminine Psychology*, Nueva York, Norton, 1967, pp. 106-118 [ed. cast.: *Psicología feminina*, Madrid, Alianza Editorial, 1991].

masculina permiten a Engels afirmar que una solución económica depurará la falsa conciencia, creará un nuevo concepto del sexo y liberará el futuro de los males del pasado. Pero su error consiste en no comprender las relaciones madre-hijo o madre-hija tanto o más que la relación entre el hombre como comprador y la mujer como objeto adquirido, que crea la política sexual de la supremacía masculina. Incluso bajo las presiones de una conciencia femenina creciente en todo el mundo, el punto de vista socialista totalizador de los movimientos revolucionarios es machista, y demuestra un deseo de lograr una revolución social que mantenga la supremacía y el control masculino esencialmente intactos.[4] Eli Zaretsky ha intentado al menos responder al desafío dirigido por el feminismo radical al socialismo, basándose en la Revolución bolchevique:

> La Revolución, a través del desarrollo económico, dejó intacta una parte importante de la opresión de las mujeres. La herencia psicosocial de la supremacía del hombre fue apenas rechazada al aportar la mujer su trabajo a la industria, mientras que el fortalecimiento de la familia impulsó un resurgimiento de los ideales patriarcales tradicionales, como la exaltación de la maternidad.

Así, pues, el marxismo ha hecho suya la división tradicional del trabajo dentro de la familia, junto con la heterosexualidad como una condición «natural».[5] Pero el esfuerzo de unir psicoanálisis y marxismo —dos creaciones del intelecto masculino del siglo XIX— parece vano, pues encontramos que la «familia» se considera más problema que las actitudes —conocidas y ocultas— que los hombres mantienen respecto de las mujeres. Para un hombre, una mujer es, más o menos, una persona: alguien terriblemente necesario y necesariamente terrible, pero «algo más

---

4 Horney observa que para el hombre, confesar el terror a la mujer es mucho peor que admitir el terror a otro hombre. Desde el momento en que la noción de clase acepta que las mujeres están sometidas tanto a los varones dominantes de la clase dirigente, como a los hombres oprimidos de la clase trabajadora, tal vez se explique que este análisis, creado por el hombre, haya ocupado un lugar prioritario frente al análisis sexual.

5 Eli Zaretsky, *Capitalism, the Family, and Personal Life.* Originalmente publicado en Socialist Revolution, enero-junio, 1973, p. 72-73, 78 (edición de bolsillo Harper and Row, Nueva York, 1975.

que un obrero explotado».[6] No se trata del «otro»; es, sobre todo, la Madre que debe ser poseída, reducida y controlada, para que no le devore y le sumerja en sus cuevas oscuras o lo mire hasta convertirlo en piedra.

Desde luego, también fuera de la izquierda existen las racionalizaciones patriarcales que niegan lo anterior. En un librito que trata de los sistemas parentales, el antropólogo Robin Fox describe, en términos muy suaves, la «función básica de la mujer». Después de reconocer que el vínculo humano esencial, el cimiento de todos los vínculos sociales, es el existente entre madre e hijo, continúa explicando cómo la gestación extrauterina más larga requerida por el ser humano bípedo y erecto ha tenido como consecuencia la preocupación necesaria de la mujer por parir y criar durante varios y prolongados periodos, «tal vez volviendo a quedarse embarazada mientras cría». Se requirió, según Fox, un sistema en el cual las madres, incapacitadas por estas razones, fueran «protegidas». Lo que Engels considera el predominio masculino como una evolución del usufructo de la propiedad privada, Fox lo ve como una evolución natural de su papel de «protector»: «Fue el hombre quien cazó el animal, combatió al enemigo y t*omó las decisiones*»[7] (las cursivas son mías). Aparte de la cuestión de hasta cuándo debe el grupo protector tomar las decisiones, ya hemos visto que, probablemente, tomar decisiones (cualquiera que haya sido el sentido de este concepto para las sociedades primitivas) era inseparable del papel maternal. Fox inventa una imagen, en cierto modo victoriana, de los primeros hombres (y, casualmente, de sí mismo) al insinuar que lo que está en disputa es la «protección» más que el poder y la fuerza... Se trata de una retórica conocida. Si, no obstante, admitimos que de la función original de la mujer, el parto y la crianza del hijo, deriva una división «natural» del trabajo, aceptado generalmente como natural por hombres y mujeres, ¿cómo explicarnos que las leyes, las leyendas o las prohibiciones relativas a las mujeres hayan sido hostiles y defensivas, y no «protectoras» (desde los primeros mitos patriarcales —por ejemplo el de Eva— pasando

6 H. R. Hays, *The Dangerous Sex,* Nueva York, Pocket Books, 1972, p. 270; primera edición, 1964.

7 Robin Fox, *Kinship and Marriage,* Baltimore, Penguin, 1967, pp. 27-33.

por las matanzas de brujas en el Medioevo y el genocidio de niñas, hasta las modernas leyes sobre la violación, los chistes sobre suegras, y la pornografía sádica de nuestro tiempo)?

Uno de los temas de la psicología postfreudiana se centra en las contribuciones del hombre a la cultura, a manera de compensación por la falta de un poder único, elemental y creador de maternidad. Bruno Bettelheim ha analizado los rituales de iniciación masculinos, que considera una consecuencia de la profunda envidia que siente el hombre frente al poder de la mujer.[8] Horney sugiere que, a pesar del dominio del varón en cualquier otra esfera, ha quedado un residuo de envidia y resentimiento expresado en la concepción falocéntrica (que incluye ideas tales como la «envidia del pene»), en la desvalorización (yo diría *reducción*) de la maternidad, y en una civilización generalmente misógina.[9]

---

8 Bruno Bettelheim, *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male,* Nueva York, Collier, 1968; primera edición, 1954.

9 La misoginia no es una proyección del rechazo de los hombres por parte de las mujeres. Su existencia está suficientemente documentada y también su valoración en la cultura patriarcal de todas las épocas. Existen varios trabajos recientes —todos realizados por hombres— sobre el tema, muchos de ellos muy interesantes, pero misóginos en sus planteamientos y conclusiones. R. E. L. Masters y Eduard Lea, en la antología titulada *The AntiSex* (1964) afirman a intervalos regulares que la «verdadera misoginia es una generalización sin garantías», y sugieren que, a pesar de las pruebas en contra por ellos reunidas, la misoginia produce una tensión aberrante en la cultura humana. Al mismo tiempo, admiten que es «cultural e ideológica» más que individual. Tanto Masters como Lea y Wolfgang Lederer (*The Fear of Women*, 1968) niegan, en las dedicatorias de sus libros, ser misóginos. Lederer reúne un vasto material en su investigación acerca del temor del hombre hacia la mujer, pero concluye que está justificado por la inclinación femenina a la reproducción («Algunas mujeres son excesiva, por no decir patológicamente, fértiles»), lo que constituye una amenaza genuina a la civilización. En realidad, el hombre no teme a la mujer, sino un planeta superpoblado en el cual ella esté obligada a seguir reproduciendo. Un caso similar de negación se encuentra en el trabajo del investigador clásico H. F. Kitto, quien, después de acumular pruebas de la represión padecida por las mujeres atenienses, escribe: «Lo malo es el cuadro que presenta del hombre ateniense, el cual tenía sus fallos, pero entre sus cualidades sobresalían la vívida inteligencia, la humanidad y la curiosidad. Decir que trataba habitualmente con indiferencia a una mitad de su propia raza, o incluso con desprecio, a mi modo de ver carece de sentido». *The Greeks*, Baltimore, Penguin, 1960, p. 222. H. R. Hays, que en ninguna parte de su libro manifiesta ginofilia, escribió el tratado menos misógino que existe sobre el tema. Su libro *The Dangerous Sex* (Nueva York, Putnam, 1964) es un intento por «concienciar a los hombres de la carga vergonzosa de fantasía e irracionalidad que han arrastrado durante años [...]

Ha descubierto que, aparte del muy antiguo resentimiento de que se hace objeto a la mujer como dadora de vida, existe un miedo hacia un poder aparente, capaz de afectar a los genitales masculinos. La mujer, como fuerza elemental y como tentadora y consumidora de la energía sexual del hombre, se convierte para él en una figura que genera ansiedad: «La mujer es un ser misterioso que se comunica con los espíritus y, en consecuencia, posee poderes mágicos que puede utilizar para dañar al hombre. Él, por lo tanto, debe protegerse contra estos poderes subyugándola» (es posible que cuanto más antisubjetivo y «racional» sea el hombre, mayor sea su servidumbre inconsciente a estas ideas). Lo «matrilineal» se aparta tanto de la atracción sexual (la tentación) como de la «maternidad» (la Diosa poderosa), y se acepta en su forma de «alimentadora, generosa y predispuesta al sacrificio»: así, en el siglo XIV, la Virgen María podía ser adorada mientras a las mujeres vivas se las torturaba y quemaba por brujas.

2

Rastreando la universalidad de la imagen de la Diosa Madre y de la Gran Madre desde la prehistoria en adelante, Joseph Campbell llega a afirmar que, «sin duda, en las edades primitivas, la fuerza mágica y maravillosa de la mujer era tan prodigiosa como el mismo universo. Y esto brindó a la mujer un poder extraordinario que ha constituido una de las preocupaciones más importantes del sector masculino de la población, que se ha esforzado en quebrantarlo, controlarlo y utilizarlo para sus propios fines».[10] Asocia la glorificación de la caza sobre la agricultura y la desaparición de la figura femenina al final del período auriñaciense (c. 30.000 a. C.) con el alzamiento de la autoafirmación masculina contra el poder elemental de la mujer. Las estatuillas femeninas, dice, eran «los objetos primordiales de adoración de la especie

Utilizando la magia simbólica han aprisionado [a la mujer], la han convertido en una paria o la han tratado como chivo expiatorio» (p. 295). El libro de Hays no cae en retoricismos histéricos, es directo y debería constituir una lectura básica para hombres que desean pensar seriamente en la política sexual.

10 Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, Nueva York, Viking, 1972, p. 315; primera edición, 1959.

Homo sapiens. Pero se produce un cambio en la magia, se pasa del ritual y la imaginería vaginal del *Homo sapiens* a la fálica, y de una mitología esencialmente basada en lo vegetal a otra fundamentada en lo animal».

G. Rachel Levy ofrece una recreación convincente y bellamente concreta de la conciencia neolítica. Basa sus conclusiones, nunca dogmáticas, en sus exploraciones de cuevas auriñacienses, en gran variedad de objetos y representaciones parietales, en la arquitectura de las culturas posneolíticas, y en estudios acerca de las migraciones prehistóricas de rebaños salvajes y la distribución de hierbas salvajes en toda Europa oriental y occidental. Sugiere que un principio dador de vida unificado —el principio femenino oculto en las mismas cuevas y en las estatuillas de diosas encontradas en el interior— informó la existencia de los pueblos cazadores. Los comienzos de la domesticación de animales y del pastoreo, así como el desarrollo de la agricultura, llevaron a adquirir por vez primera conciencia del «movimiento en el tiempo»: el ciclo de las estaciones, la rotación de los astros, la gestación, el nacimiento, la muerte de los animales y las cosechas. Este sentido primario del «movimiento en el tiempo» originó un sentido de relación numérica, de equilibrio, de simetría cíclica que, más adelante, hizo posibles avances tales como el desarrollo de la cerámica.[11] Pero un subproducto esencial de esta «revolución mental» es la conciencia, cada vez mayor, de *dualidad*: un modo de percibir que, llevado a sus extremos y bifurcado, fue más tarde fundamental para la conciencia patriarcal.

Reconocer un cambio cíclico de aspectos (que al nacimiento sigue la muerte, que a la muerte sigue la reencarnación, que las mareas bajan y suben, que el invierno alterna con el verano, que la luna atraviesa sus distintas fases) equivale a reconocer que el proceso y la continuidad implican fenómenos positivos y negativos, si bien, como partes de un proceso, hay menos probabilidad de que los fenómenos se conviertan en algo fijo, como puramente «positivo» o «negativo». La conciencia patriarcal, de acuerdo con Levy, comienza con una unidad elemental que se siente como femenina, y procede de una idea basada en una presencia

11 G. Rachel Levy, *Religious Conceptions of the Stone Age,* Nueva York, Harper Torchbooks, 1963, pp. 83-85.

femenina: «En la conciencia creciente de la dualidad, la Madre conserva su estado anterior, permanente y fundamental, como la tierra a la que regresan los hombres y de la cual surge todo nacimiento […] En la arqueología neolítica no se encuentra ningún culto a una divinidad masculina […] La potencia femenina fue el gran tema de la escultura auriñaciense».[12]

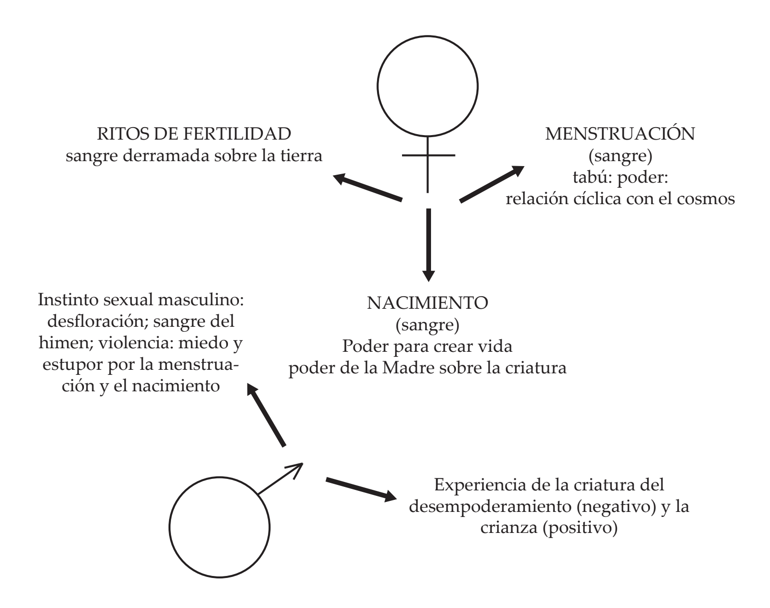
La muerte también formaba parte de un movimiento en el tiempo, como otra etapa del ciclo conducente a la reencarnación y al renacimiento. El aspecto «negativo» u «oscuro» de la Gran Madre aparecía ya desde el principio, inseparable de su aspecto benigno y dador de vida. Y al igual que la muerte, la violencia, la matanza y el poder destructivo estaban siempre allí, como el otro lado del perfil de la Madre, potencialmente maligno. Una vez extirpado, se personificaría, separadamente, en la sanguinaria diosa dentada Kali, la madre asesina Medea, la bruja lasciva y maligna, la esposa o madre «castradora». (Mientras escribía estas palabras, uno de mis hijos me enseñó la cubierta de un ejemplar de *National Geographic*: la fotografía de una india peruana montando una llama de color blanco, inmaculada, para la ceremonia anual celebrada en la isla Titicaca, donde se ofrecería sacrificada ante la Madre Tierra a cambio de una buena cosecha. Dicha ceremonia la realizan las hechiceras, y la sangre de la llama se rocía sobre la «Pacha Mama» [Madre Tierra].[13] Así, traer la vida —por ejemplo, la comida— se asociaba, antiguamente, con la matanza y el crimen, y ambos, a su vez, con la Gran Madre. Semejantes costumbres, aunque raras en la actualidad, formaron otrora legión).

La sangre de la mujer es distinta de la del hombre o el animal. Se asocia no sólo con la «maldición» o los misterios del tabú menstrual, sino también con el mana de la desfloración, la transformación misteriosa del nacimiento y la fertilidad. Se produce entonces una compleja fusión de asociaciones derivadas de varios aspectos de lo femenino, que podría representarse como un grupo semejante al que transcribimos seguidamente:

---

12 Ibídem, pp. 27, 86-87, 100.

13 *National Geographic,* vol. 144, núm. 6, diciembre de 1973.



Tal y como lo reconoce Joseph Cambell, «los misterios naturales del parto y la menstruación son tan convincentes como la muerte, y hoy en día son lo que debieron haber sido al principio: fuentes primarias del temor religioso».[14]

En el mito recurrente del héroe, el infante varón crece y se convierte en el hijo-amante, quien más tarde es víctima de la violencia (asesinato o castración) a manos de su madre. El mito de la muerte del dragón (otro mito de violencia-sangre) refiere la prueba del hombre joven tratando de superar el terror de la Madre Terrible: su miedo elemental a las mujeres. De acuerdo con el mito micénico, Apolo tuvo que combatir contra un dragón femenino antes de entrar en Delfos, que se convirtió en su santuario.[15]

El triángulo neolítico o *yoni* —símbolos genitales, antiguamente inscritos a la entrada del recinto sagrado— se convierte en esta lucha contra el poder femenino, en Kali dentada o la cabeza de Medusa con sus cabellos serpentinos enredados. La benigna

---

14 Campbell, op. cit., p. 372.

15 Leonard Palmer, *Mycenaeans and Minoans: Aegean Pre-History in the Light of the Linear B Tablets,* Nueva York, Knopf, 1965, p. 347.

«diosa vaca más allá de la tumba», que «succiona las almas de los muertos», se transforma en el monstruo preñado: «hipopótamo y cocodrilo, leona y mujer, todo en uno».[16]

Neumann considera que el ego masculino adulto es capaz de entablar una relación creativa con la Gran Madre, tanto en su aspecto maligno como en el benigno, pues la edad adulta plena requiere entablar otra relación creativa paralela con la muerte. El ego adolescente permanece todavía en la incertidumbre de sí, de modo que percibe lo femenino como lo amenazante, como «el inconsciente y el no ego...; oscuridad, nada, vacío, agujero sin fondo». No se trata, claro, de una fase cronológica que termina a los veinte años; ni siquiera de un estadio aún más primitivo de la conciencia humana, sino de un aspecto de la sexualidad masculina, que en muchos o en la mayoría de los hombres, continúa hasta la mitad de la vida y aún más. De hecho, por naturaleza, el patriarcado intenta siempre «matar al dragón», al negar a la mujer; la mujer totalmente adulta en la sociedad patriarcal puede todavía encontrar a menudo un hijo-amante adolescente, que la quiere por su apoyo emocional aun cuando en alguna parte de sí mismo tema la castración y la muerte en sus brazos. Este temor es el verdadero dragón, el que se debe destruir.

3

La mujer siempre se ha sabido hija y madre en potencia; en cambio, el hombre, en su disociación del proceso de concepción, se experimenta primero como hijo y sólo mucho más tarde como padre. Cuando comienza a afirmar su paternidad y a realizar ciertas demandas para lograr poder sobre las mujeres y los niños, vemos surgir el proceso a través del cual se compensa —también podríamos decir que se venga— de su condición anterior como «hijo de la madre».

El monoteísmo patriarcal consiguió algo más que cambiar el sexo de la presencia divina; deshizo el universo de la deidad femenina y permitió que la mujer fuera santificada, como por

16 Levy, op. cit., p. 120; Erich Neumann, *The Great Mother,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1972, p. 153.

obra de una ironía impía, sólo y exclusivamente como madre (sin aquel *mana* extenso que poseyó en la época prepatriarcal) o como la hija de una sagrada familia. Se convierte en la propiedad del esposo-padre, debe llegar hasta él *virgo intacta*, no como «mercancía de segunda mano», y debe ser ritualmente desflorada. Si él ha de conocer a «sus» hijos, debe tener el control sobre la reproducción, es decir, tiene que poseer en forma exclusiva a la madre. El problema de la «legitimidad» es tal vez más profundo que el mismo deseo de traspasar las posesiones por línea de sangre, pues atenúa la necesidad masculina de decir: «Yo también tengo el poder de la procreación: estas son mis necesidades, mis propios hijos engendrados, mi prueba de poder elemental». Además, desde luego, los hijos son los receptores futuros del patrimonio. Gracias a sus plegarias y sacrificios asegurarán al espíritu del padre el paso al reino de la muerte, pero también son posesiones actuales, cuerpos capaces de trabajar los campos, pescar, cazar y luchar contra las tribus hostiles. La «esterilidad» de la esposa (hasta época muy reciente se declaraba «estéril» a la mujer y nunca se habló de ausencia de fertilidad en el esposo) era una maldición, pues ella, al fin y al cabo, constituía el medio de reproducción. El hombre necesitó a los hijos para reafirmar su posición en este mundo y, sobre todo, un hombre necesitó hijos varones. La orden de Yavé «creced y multiplicaos»[17] es absolutamente patriarcal; no invoca a la Gran Madre, sino que ordena a sus hijos engendrar más hijos. Engels tiene razón cuando declara, en su ya famosa afirmación, que en la familia patriarcal el marido es el burgués, y la mujer y los hijos o hijas, el proletariado. Pero cada uno es algo más para cada uno; algo que ellos mismos consolidan y que puede sobrevivir a los vínculos económicos.

Hoy en día, en Oriente Próximo, se cree que Dios golpea a una mujer con la esterilidad como castigo por alguna acción impía (la mujer es la pecadora, no el marido). El nacimiento de hijas es un desastre, no sólo para la madre, sino para las mismas hijas. El investigador hebreo Raphael Patai señala que «sabemos, a partir de documentos históricos referentes al mundo árabe desde los tiempos prehistóricos hasta el siglo XIX, que muy a menudo el

[17] En el Génesis, este imperativo va precedido, desde luego, por el mito de Adán, donde se niega el poder procreador a la mujer y ella sale del cuerpo del hombre. Cuando recae la maldición sobre Adán y Eva, se dice a Eva que parirá los hijos con dolor.

padre decidía matar a una hija inmediatamente después del nacimiento o algún tiempo después. El método más común para matarla era enterrarla en las arenas del desierto». Entresaca la cita del Corán las palabras del padre que se pregunta acerca de su hija recién nacida: «¿Deberá mantenerla en el desprecio o enterrarla en el polvo?».[18] Es preciso relacionar los antecedentes de la primacía femenina con el hecho de que los yaveístas reprimieron salvajemente los cultos de Astarté (originalmente llamada Tanit, Asherah o Istar) y denunciaron como «una abominación» el culto de la Diosa.[19] Gradualmente, la Diosa Madre es rechazada y rebajada. La mujer ve reducirse cada vez más su campo de acción y su dignidad. El hombre patriarcal impregna a «su» esposa y aguarda a que ella le entregue «su» hijo. Cada vez más, se considera el poder elemental de la mujer como un servicio, como una función que ella realiza. En la tragedia *Las Euménides* de Esquilo, las erinias, que representan el derecho materno, claman venganza contra Orestes, con su crimen: el matricidio. Pero Apolo declara el asesinato cometido por Orestes como un acto justo porque con él venga la muerte de su padre Agamenón; y continúa: «La madre no tiene parentesco con el que llama su hijo; solamente cría la semilla recién plantada que crece. El padre prevalece».

Atenea, la representante del derecho del padre, niega haber tenido madre; nace del cerebro de su padre Zeus y actúa como una mujer verdaderamente símbolo, leal sólo «al hombre», como no duda en declarar.[20] Y la Iglesia medieval sostenía que un *homúnculo* minúsculo, plenamente conformado, completo, con alma, fue depositado por el hombre en el cuerpo de la mujer, que actuó de simple incubadora.[21] [22]

---

18 Raphael Patai, *Sex and Family in the Bible and the Middle East,* Nueva York, Doubleday, 1959, p. 135.

19 Raphael Patai, *The Hebrew Goddes,* Nueva York, Ktav, 1967 , pp. 52, 97-98.

20 Aeschylus (Esquilo), *Oresteia (La Orestiada),* trad. Richmond Lattimore, Chicago, University of Chicago Press, 1953, pp. 158, 161.

21 B. Ehrenreich y D. English, *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers,* Old Westbury (NY), Femihist Press, 1973, pp. 8-9.

22 Margaret Mead señala que siempre ha sido más difícil oscurecer el papel femenino que el masculino en la procreación. Sin embargo, ofrece ejemplos contemporáneos —los habitantes de las islas Rossel, los montenegrinos— de culturas en las cuales el papel de la madre se considera puramente pasivo o se niega totalmente. Véase *Male and Female*, Nueva York, Morrow, pp. 59-60.

La imagen de la familia divina también cambia. Ya fuera en Sumeria, Minos, Micenas, Frigia, Cnosos o Siria, la Diosa siempre fue representada con un joven dios al lado, su hijo, sirviente o consorte, pero siempre subsidiario. E. O. James considera estas imágenes de jóvenes como el primer signo del reconocimiento del papel desempeñado por el varón en el acto de la fertilización. Pero durante mucho tiempo, el joven dios siguió siendo más hijo que esposo, más consorte que igual. Mellaart considera el papel del hijo de la diosa «estrictamente subordinado al de ella». En uno de los relicarios de Çatal Hüyük encontró una figura masculina: «Probablemente representa un aspecto de la caza, la única razón para la presencia de una deidad masculina independiente en el Neolítico de Çatal Hüyük».[23] Pero en su más temprana aparición es un dios de la vegetación, que debe morir y renacer para que el ciclo vegetativo continúe. En cierto modo, está todavía relacionado con la Madre de los granos, los frutos y las cosas que germinan. Más tarde, se reemplaza a la virgen-madre con el niño por su padre, su esposa y sus hijos. En contraste con la «Tríada Divina» de Micenas citada por Leonard Palmer, consistente en dos reinas y un rey, encontramos imágenes como las de la familia de Amarna, en Egipto, formada por el padre, su hijo y su nietecito.[24] La madre ya no es virgen ni autónoma, sino que depende del esposo; es su consorte desigual o su posesión; la subordinada, considerada junto con todo su rebaño.[25]

Las desvalorizaciones de la Diosa forman legión. Patai describe la lucha del monoteísmo patriarcal judío con los cultos de la diosa de los que el becerro de oro sólo fue un remanente[26]

---

23 E. O. James, *The Cult of the Mother-Goddes* (Nueva York, Praeger, 1959), p. 47, 138; James Mellaart, *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia* (Nueva York, McGraw-Hill, 1967), lámina 84.

24 Palmer, op. cit., p. 192; Cyril Aldred, *Akhenaton and Nefertite,* Nueva York, Viking, 1973, p. 181.

25 En el judaísmo no existe familia divina. La Sagrada Familia cristiana —la verdadera familia humana de Jesús— es distinta de la Trinidad, o sea las tres partes de la Cabeza divina: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Daly señala la ambigüedad que rodea al Espíritu Santo investido de cualidades estereotipadamente «femeninas», pero a quien hay que referirse en masculino y de quien se supone ha fertilizado a la Virgen María. Sus palabras, considerando la familia humana de Jesús, dirigidas a la Virgen María en los Evangelios, son muy sugestivas: «Mujer, ¿qué tengo que ver yo contigo?». Por supuesto, la Virgen es *virgo intacta,* no virgo en el sentido al que se refiere el culto de Artemisa.

26 Max Weber, en *Ancient Judaism,* insinúa el rechazo de los cultos vegetativos y ctónicos» por los hebreos. Cita, desde luego, los cultos de la Diosa Madre. Se trata de otro ejemplo del método que Daly llamó «el gran silencio».

(el toro o la vaca cornuda que ha sido sagrada para la Diosa en todo el mundo). Menciona a las mujeres que tejen «Casas» —tal vez ornamentos— para Asherah en el templo de Jerusalén, y cocinan pasteles para Astarté y para Anath. Algunos restos de la presencia femenina —fuertemente cargados con la que Jung llamó proyección del alma— sobrevivieron en el concepto de la Shekhina, «el aspecto generalmente henchido de emoción de la deidad que ama, goza, es madre, sufre y padece el duelo» (¿con qué implicaciones para tantos siglos de madres judías?). Asimismo, durante el renacimiento cabalista del siglo XIII, resurgió una deidad femenina, bajo el nombre de Matronita, quien, según Patai, es una figura distinta y a menudo independiente, pero que parece haber dejado unas pocas olas en la gran corriente del judaísmo.[27] El cerdo, declarado animal impuro en el Corán y en el Antiguo Testamento, era una figura reiterativa en la religión de la diosa. La cerda, animal sagrado en Creta, a veces aparecía como encarnación de Isis, se sacrificaba en la fiesta de Afrodita, y constituía un símbolo del culto de Eleusis y Démeter. «Allí donde está prohibido comer cerdo, y se considera impuro a este animal, podemos estar seguros de su carácter originalmente sagrado».[28]

Para Jane Harrison, la figura helénica de Pandora desciende (en todo sentido) de la Madre-Tierra cretense. Después de tener poder para darlo todo, se convierte en una bella joven dotada con regalos por todos los dioses olímpicos y enviada a tentar a los hombres. La famosa «caja» de Pandora, que una vez abierta derrama toda clase de sufrimientos y problemas entre los hombres, fue en su origen un *pithos* o *jarra* donde la Madre Tierra almacenaba los vinos, el grano y los frutos. Jane Harrison quedó impresionada por «el horrible y malicioso ánimo teológico» en el relato de Hesíodo: «Hesíodo está totalmente a favor del *Padre*, y el Padre no tendrá ninguna gran Diosa Tierra en su Olimpo construido por el hombre».[29]

---

27 Patai, *The Hebrew Goddess,* pp. 26-27, 52, 97-98.

28 Erich Neumann, *The Origins and History of Consciousness,* Princeton, (NJ), Princeton University Press, 1971, p. 86.

29 Jane Harrison, *Mythology,* Nueva York, Harcourt Brace, 1963, p. 44.

Slater considera toda la mitología olímpica saturada del miedo a la mujer madura y maternal: la muy admirada diosa Atenea nace del cerebro de su padre Zeus, es virginal, infantil y, como ya vimos, afirma su lealtad al hombre. Hera es celosa, la consorte competitiva, y abundan las madres destructoras como Gea, Rea, Medea y Clitemnestra. Extrae la teoría de que este miedo a la mujer maternal fue una consecuencia de la política sexual del siglo V en Grecia, donde las mujeres estaban muy mal educadas y no cumplían papel alguno excepto el de productoras de descendencia. El interés sexual de los hombres era homoerótico, y para sus amistades intelectuales un hombre se procuraba hetairas (generalmente, mujeres extranjeras) u otros hombres. Cree que la madre estaba imbuida de resentimiento y envidia hacia sus hijos varones y, en su propia frustración, controlaba excesivamente a esos hijos durante los primeros años. Debieron de ser los hijos quienes consideraron sus sentimientos como la hostilidad potencialmente destructiva que, más tarde, aparece en la mitología y en el drama clásico.[30]

4

Otra de las características del pensamiento patriarcal es el culto al Sol, que siempre sucede al culto a la deidad lunar (ya sea femenina o masculina). Los antiguos vieron la Luna, no como reflejo de la luz solar sino como un destello con brillo propio en medio de la oscuridad de la noche; el Sol era el habitante, no la fuente de la luz diurna.

---

30 Slater es otro escritor que se aproxima a una denuncia del patriarcado, aunque se desvía. Su tesis es que la excesiva vinculación maternal con el hijo, producto del nivel inferior y reducido de las mujeres, tiene como consecuencia —en América y en la Grecia del siglo V— una conciencia masculina narcisista que tiende a manifestarse en las guerras, a menudo a través de logros y adquisiciones insignificantes, y en la competencia. A diferencia de otros, este autor no abandona el problema a la madre; es muy consciente, y conforta saberlo, que su relación con el hijo se produce dentro de un marco social, la *reductio ad matrem* que no deja oportunidad para la acción, y hace de la maternidad la definición de la feminidad (el cuidado de los hijos, en la clase media, es una ocupación absoluta y exclusivamente femenina). A pesar de que muchas de las observaciones de Slater son útiles, fracasa al relacionar el modelo psíquico con el medio patriarcal y, en consecuencia, sus conclusiones quedan lamentablemente incompletas. Philip Slater, *The Glory of Hera*, Boston, Beacon, 1968.

Resulta interesante observar el caso concreto del arte egipcio durante el período de Amarna, que coincide con el predominio del Sol. A pesar de que en la religión egipcia la deidad solar ocupó durante mucho tiempo el lugar central, seguían arraigados los cultos a la diosa encarnados en las figuras de Isis, Hathor, Nut y Neptis. En el siglo XIV a. de C., el faraón Akenatón revolucionó la cosmología egipcia estableciendo el Aten, o disco solar, como única personificación de la nueva fe. En su capital, la entronización del Aten en Tell-el-Amarna, impulsó un arte que —en el disco solar con sus rayos— afirma el mensaje del universo monoteísta, heliocéntrico y patriarcal.

Cuando pensamos en el arte de Amarna nos sentimos inclinados a recordar el famoso busto de Nefertiti. Pero la popularidad de que goza en nuestros días no debe inducirnos a exagerar su importancia. El arte de Amarna, en efecto, reitera imágenes de mujer y de la familia que no difieren demasiado de los estereotipos contemporáneos. Al producirse estas imágenes grabadas o talladas, Akenatón ya es patriarca y deidad (Encarnación del Aten). Con él está su reina, Nefertiti, de extraordinario porte y elegancia, que se aproxima a los ideales contemporáneos de lo femenino y de una belleza aristocrática más acusada que cualquier otra imagen femenina prepatriarcal. Pero aparece, sin discusión, en segundo lugar; representada con dignidad y orgullo, constituye esencialmente una mujer símbolo. En una estela, la familia real (Akenatón, Nefertiti y tres de sus hijas) aparece representada de forma informal y bastante íntima, lo que denota cierto grado de afectividad física. Por encima del grupo, sin embargo, Aten proyecta sus rayos y es el verdadero centro y piedra fundamental de la composición.

Al instaurar Akenatón el culto del Aten, no sólo ordenó la destrucción de infinidad de imágenes de los primeros dioses y borró sus nombres de los monumentos, sino que también prohibió la forma plural de la palabra «dios». Hay una referencia a este hecho en Cyril Aldred: «Las palabras “madre” y “verdad” estaban limpias de sus antiguas asociaciones». Es un comentario exasperante, pues el jeroglífico de «casa» o «ciudad» también simboliza «madre», resaltando el principio de educación colectiva e individual.[31]

---

31 Aldred, op. cit., pp. 11-12; Lewis Mumford, *The City in History*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1961, p. 13 [ed. cast.: *La ciudad en la historia*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2007].

En *Las Euménides*, de Esquilo, Apolo, el dios Sol helénico, se convierte en el portavoz del derecho del padre, apoyado por Atenea, la diosa que niega a su madre. Apolo es el dios de la poesía y de la lira, hermano gemelo de una hermana independiente, asociada con la luz, los árboles y el arte de curar. Jane Harrison observa que Apolo deriva del dios Pan, oriundo de la tierra donde crece la peonía estíptica, y que esta hierba, capaz de restañar la sangre, era reverenciada en todo Oriente. Pero Artemisa, su hermana, se asocia también con hierbas curativas, en su nivel inferior de diosa. La relación de Apolo con los árboles es interesante: para escapar a la violación, la ninfa Dafne se convirtió en un árbol de laurel. Apolo se atribuyó este árbol como símbolo personal, y con una rama de laurel en su mano fue a tomar posesión del santuario oracular de la diosa Tierra, Temis, en Delfos.[32] Por el camino, como hemos explicado, dio muerte a un dragón hembra.

De este modo, Apolo asimiló muchos aspectos atractivos de la Gran Madre, hasta ser incluso equiparado con la Luna. La madre de los árboles, de las hierbas curativas y de la conservación de la vida, se convierte en dios masculino; la diosa Luna, en su hermana. Slater considera a Apolo «la personificación del antimatriarcado y del dios cielo, y un cruzado contra las deidades terrenas. Todo él es luz solar, olímpico, manifiesto, racional.»[33] Desde luego se trata de un caso extremo de «escisión» patriarcal: según las palabras de Jane Harrison, la ortodoxia griega no permitiría «hazañas o sueños de oscuridad» acerca de Apolo. Todo en él tenia que ser lucidez y radiante masculinidad. Harding sugiere que el culto de la Luna significa respeto por la sabiduría del instinto, de la ley natural, y que el culto del Sol tiene que ver con la idea del control de las fuerzas naturales.[34] Ciertamente, a Apolo se le personifica guiando los corceles del Sol. El control racional «apolíneo» de la naturaleza, se opone a los excesos instintivos del culto de Dionisos; el poder de la conciencia se opone al de la inconsciencia, el derecho del padre al de la madre: en esta mitología todo encaja.

---

32 Jane Harrison, op. cit., pp. 94-95.

33 Slater, op. cit., p. 137-141.

34 M. Esther Harding, *Woman's Mysteries,* Nueva York, C. G. Jung Foundation, 1971, p. 31.

Una interesante pregunta sería por qué el Sol debió llegar a personificar la escisión de la conciencia, mientras el culto de la Luna permitió opuestos coexistentes: un proceso holístico. El hecho de que la Luna esté cambiando continuamente, y sea visible de tantas formas, mientras que el Sol aparece como uno, único, con una forma invariable, puede ser útil para las distintas clases de percepción humana que se inclinarían poderosamente hacia una o el otro. En todo caso, con el advenimiento de la religión solar, la Gran Madre, en sus múltiples personas y expresiones, comienza a sufrir una reducción. Algunas de sus partes se extirpan, otras sufren un cambio de género, y, en adelante, la mujer en sí misma estará viviendo en términos prepatriarcales, bajo las leyes de las divinidades masculinas y a la luz de los juicios masculinos.

5

En realidad, hay dos formas según las cuales el hombre se ha relacionado con la mujer como madre: la práctica y la mágica. En un tiempo fue completamente dependiente de ella. En todas las culturas es un signo predominante que tanto hombres como mujeres hayan aprendido de las mujeres las caricias, el juego afectuoso, la consolación que permite una necesidad satisfecha... y, asimismo, la ansiedad y la vileza de una necesidad aplazada.

Briffault estaba convencido de que el sentimiento maternal se anticipaba al instinto conyugal, y que el primer amor era el nacido entre madre e hijo. Consideraba los sentimientos de ternura como una característica sexual femenina de orden secundario, derivada, en el curso de la evolución femenina, de la naturaleza biológica del organismo de la mujer. Fue el deseo de aquella ternura lo que el varón experimentó con su madre, y lo que en principio lo indujo a modificar su propio instinto sexual en concordancia con el impulso hacia la mujer,[35] de carácter conyugal o estabilizador. Señala Margaret Mead:

---

[35] Robert Briffault, *The Mothers,* Nueva York, Johnson reprint, 1969, I: 131-141.

> En el varón, la relación entre sus impulsos sexuales innatos y la reproducción parece ser una respuesta aprendida [...] Diríase que la sexualidad masculina no se dirige a ningún objetivo que no sea la descarga inmediata. La sociedad provee al hombre de un deseo de descendencia, de relaciones interpersonales de acuerdo con un modelo que ordene, controle y elabore sus impulsos originales.[36]

Así, en la vida prepatriarcal, el hijo varón percibió tempranamente que el poder procreador de la mujer rebosaba *mana*. El símbolo de lo sagrado, lo potente y creativo era la mujer. Cuando el hombre prepatriarcal no estaba absorbido luchando por la existencia o reconociendo ritualmente los poderes (femeninos) que rigen la vida y la muerte, debió de sentirse en cierto modo un extranjero. Mead escribe: «Su capacidad para el amor [sexo] es evidente para el niño [...], pero ¿qué significa ser padre? La paternidad es un fenómeno que se desarrolla fuera del propio cuerpo, en un cuerpo ajeno».[37] El antropólogo Leo Frobenius nos brinda las palabras de una mujer abisinia que comenta la riqueza y complejidad de la constitución biológica femenina en contraste con la del hombre: «Su vida y su cuerpo son siempre lo mismo... No sabe nada».[38]

A partir de una mezcla de frustración afectiva y sexual, necesidad ciega, fuerza física, ignorancia, inteligencia separada de su fundamento emocional, el hombre del sistema patriarcal creó una estructura que volvió contra la mujer su propia naturaleza orgánica, la fuente de su reverencia y poderes originales. En cierto modo, la evolución femenina fue mutilada, y no poseemos elementos que nos permitan imaginar lo que pudo haber sido hasta el momento su desarrollo.

La relación madre-hijo es esencial entre todas las relaciones humanas. Con la creación de la familia patriarcal, se violentó esa unidad humana fundamental. No es un fenómeno natural, ni nada simple, el que la mujer, en plena posesión de sus sentidos y capacidades, sea domesticada y confinada dentro de unos límites estrictamente definidos. Aunque permanezca a salvo, oculta

---

36 Margaret Mead, *Mate and Female: A Study of the Sexes in A Changing World,* Nueva York, Morrow, 1975, p. 229; primera edición, 1949.

37 lbídem, p. 82.

38 Campbell, op. cit., p. 451.

en un solo aspecto de su ser —el maternal—, sigue siendo objeto de desconfianza, objeto de sospecha y misoginia en forma tanto abierta como insidiosa. Al tiempo que los órganos femeninos, útiles para la generación —la matriz de la vida humana— se convierten en el blanco principal de la tecnología patriarcal.

6. Manos de carne, manos de hierro

¿Cómo han dado a luz las mujeres, quién las ayudó, cómo, por qué? Estas preguntas no se refieren simplemente a la historia de parteras u obstetras: son preguntas políticas. La mujer que aguarda su período o en el comienzo del parto, o la que yace en la mesa soportando un aborto o empujando un hijo que nace; la mujer que se inserta el diafragma o traga la píldora diaria, hace todas estas cosas bajo la influencia de siglos de letra impresa. Sus elecciones —cuando tiene alguna— se hacen o se proscriben en el contexto de las leyes y los códigos profesionales, de las sanciones religiosas y de las tradiciones étnicas, de cuya elaboración las mujeres, históricamente, han sido excluidas.

Para la teología judeocristiana, el dolor que padece la mujer durante el parto es un castigo de Dios. (La noción de parto como castigo se encuentra también en otras culturas.) Desde que la maldición recayó sobre Eva en el *Génesis*, fue tomada al pie de la letra hasta muy avanzado el siglo XIX: la parturienta tiene que sufrir y, lo que es todavía más significativo, hasta hace tres décadas se creía que debía sufrir pasivamente. En 1591, una partera, Agnes Simpson, fue quemada en la hoguera por haber intentado aliviar las contracciones del nacimiento con opio y láudano.[1] En el siglo XIX se permitió el empleo del cloroformo para dormir a

1 A. J. Rongy, *Childbirth, Yesterday and Today*, Nueva York, Emerson, 1937, pp. 62-64

la parturienta, a la que dejaban tan pasiva que al despertar desconocía qué había dado a luz, pues terceras personas cuidaban de ella y hacían lo preciso. A menudo, en los primeros manuales de partería se hace referencia a que la «naturaleza» es más sabia que el «arte» del cirujano con sus ganchos y fórceps; pero nunca se dice que una mujer podía aprender para comprender por sí misma el proceso, y cooperar para su desarrollo con su carácter e inteligencia; y sus dotes instintivas y físicas. El mayor elogio que se brindaba a la madre en aquellas circunstancias era el «coraje» con que soportaba pasivamente el sufrimiento.

Comencé a pensar acerca del parto a partir de la hipótesis de que los hombres, poco a poco, añadieron el papel de asistente de parto y, de esa forma, asumieron la autoridad sobre la esfera misma que en sus orígenes había sido la fuente del poder y del carisma femeninos. Pero por varias razones —la aparición del partero y el obstetra en una sola persona— el sufrimiento pasivo y la experiencia arquetípica femenina del parto se consideraron idénticos. El sufrimiento pasivo se tomó como un destino «natural», universal, femenino, trasladado a todas las esferas de nuestra experiencia; sólo cuando comprendamos esto en su totalidad, habremos desarrollado un conocimiento útil para salir de esta «tolerancia» centenaria del sufrimiento y alcanzar un nuevo ser activo.

Sorprende la cantidad de mujeres —no sólo pobres e ignorantes, sino cultivadas y de clase media— que se aproximan al momento del parto insistiendo en que desean conocer sobre ello lo menos posible: «Que me duerman y que el médico se las arregle». Una de esas mujeres fui yo en los años cincuenta: culta, intelectual, una artista preocupada por la psique, convencida, sin embargo, de que el conocimiento de mi cuerpo era un asunto de «expertos», y de que el alumbramiento era asunto del obstetra. Aun entonces, había una parte de mí que no toleraba la pasividad, pero identifiqué aquella parte como «falta de feminidad», y al ser madre traté de afirmarme como una «mujer muy mujer». Si era necesaria la pasividad, yo me adaptaría a ella. Claro que también sentía desconfianza de mi propio cuerpo y me consideraba ajena a él. Más tarde, a mediados los años sesenta, a causa de la artritis sufrí varias operaciones que me exigieron un compromiso activo en la dolorosa fisioterapia, a fin de volver a caminar con liberad. En aquellas ocasiones «la feminidad» no estaba en juego. Pero también arrastré sobre aquella experiencia ciertas

ideas políticas acerca de la resistencia, la transformación del sufrimiento en algo activo y la necesidad de analizar lo que me ocurría. Escribía en un cuaderno tratando de explorar los esfuerzos del sistema hospitalario para reducir al paciente a un niño o a un objeto, e inducirle a reaccionar de manera pasiva, a pesar de la inmensa voluntad y decisión necesarias para realizar los ejercicios postoperatorios. Comprendí entonces que como tuve sin sufrimiento a mis tres hijos, no podía soportar convertirme en un objeto; supe, más tarde, que tal vez hubiera podido dar a luz con el mismo compromiso activo, con independencia del dolor. Al leer la historia del parto, es preciso seguir entre líneas la historia de los obstetras a cargo de médicos contemporáneos; es posible asimismo examinar el apasionado debate que, a través de opúsculos, enfrentó a quienes se oponían y a quienes aceptaban que el partero fuera una mujer. Pero es importante recordar que los escritores no estaban en modo alguno desinteresados, sino comprometidos en una batalla retórica y política, y que el único grupo cuyas opiniones y testimonios desearíamos conocer —las madres— fue, como siempre, desoído.

2

Benjamin Rush, médico del siglo XVIII, escribió acerca de las madres nativas americanas lo que sigue:

> La naturaleza es su única partera. Sus alumbramientos son breves, acompañados de escaso dolor. Cada mujer permanece en un recinto privado, con apenas una sola persona de su propio sexo para que la ayude. Después de lavarse con agua fría, regresa a los pocos días a su trabajo habitual.[2]

Desde luego que abunda la charlatanería romántica alrededor de la noción de la mujer «primitiva» que da a luz sin dolor y que reanuda en seguida sus tareas diarias. Sin embargo, ciertos hechos físicos sugieren que las mujeres, en una cultura

---

2 Nota en R. P. Finney, *The Story of Motherhood,* Nueva York, Liveright, 1937, p. 21.

elemental y homogénea, podrían tener partos *normales* más breves y fáciles que las mujeres pertenecientes a una cultura urbana y heterogénea.

En los primeros grupos humanos, los individuos eran de talla inferior, y un feto pequeño resulta más fácil de extraer. Además, el feto y la madre poseían el mismo tipo físico. Una mujer mediterránea, con estructura ósea pequeña, no se encontraba con un hombre alto y de estructura grande del Norte; en consecuencia, no daba a luz, por su pelvis estrecha, a un niño de cabeza y huesos grandes. Comenzaba a concebir niños en la segunda década de su vida, pero después de la primera menstruación, o sea que no aguardaba hasta cierta edad el consentimiento para casarse. La juventud le daba, pues, una flexibilidad muscular adecuada, ya disminuida en una mujer de treinta años.[3] Era poco probable que tuviera alguna deformación pélvica por raquitismo; el caso empezó a darse más tarde, por efecto de la urbanización y de la vida cada vez más encerrada. Tampoco era probable que contrajera infecciones, puesto que daba a luz sola y nadie la tocaba por dentro. Por otra parte, paría en una postura agachada, instintivamente natural, que permitía que la fuerza de la gravedad la ayudara en la expulsión. Todo esto fue cierto en los partos normales; sin embargo, las complicaciones —una presentación fetal de nalgas, mellizos o parto prematuro— necesariamente tenían que ser fatales para la madre o el hijo, ya que una mujer que da a luz sola no puede manipular su propio cuerpo y el de la criatura para facilitar el nacimiento difícil.

A través de toda la literatura relativa al parto, está presente el tema de que la mayoría de los nacimientos, todavía hoy, son «normales», y de que el trabajo principal del asistente es estar junto a la madre antes y después del alumbramiento, a fin de colaborar en la expulsión de la placenta, cortar el cordón umbilical y asistir al recién nacido. Así, podemos deducir que la mayoría de los nacimientos no registrados en la historia también fueron normales.

Cuando un hombre reconoce su paternidad, es posible que asista al parto. Hay incontables mujeres en sociedades primitivas que dan a luz sobre las rodillas del padre, como si se tratara de la mesa del obstetra, ayudadas por alguna pariente. Antes

---

3 Ibídem, pp. 18-20

de que se reconociera o se comprendiera la paternidad, parecía improbable que el padre asistiera a los nacimientos, tal y como afirma un médico moderno.[4] De hecho, en muchas culturas, la mujer embarazada o en trance de dar a luz es todavía tabú para todos excepto sus parientes femeninos, y a los hombres se les excluye del lugar del parto.[5] Lo más frecuente es que una mujer cuente en ese trance con la ayuda y el apoyo moral de la abuela, una amiga o una pariente que hubiera pasado por la misma experiencia. Por último, a algunas se les conocía como mujeres «experimentadas» o «sabias».[6]

Nadie discute que hasta el siglo XVIII, el parto era competencia de las mujeres. Parece natural, aunque sólo fuera porque las mujeres poseían experiencia directa del proceso. Pero, incluso en los primeros tiempos, los hombres especularon acerca de por qué debía ser así. Ejemplo: por un lado se nos dice que la partera ateniense conocía mucho más acerca de los órganos reproductores femeninos que el médico hipocrático (lo cual parece muy probable); por otra parte, la práctica de la partera estaba «por debajo de la dignidad» del médico masculino. Este último punto de vista corresponde, desde luego, a la mala opinión que el hombre ateniense tenía de las mujeres, sobre todo de las madres, tal como ha demostrado Slater.

Las parteras atenienses eran más que simples asistentes; prescribían afrodisíacos y anticonceptivos, aconsejaban sobre problemas sexuales y provocaban abortos. A menudo estaban acompañadas por sacerdotisas que cantaban o recitaban hechizos para facilitar el parto. Al médico le estaba prohibido realizar abortos; sin embargo, sólo él podía realizar la versión podálica,[7] y esta especialización brindaba al profesional masculino cierto poder que, si bien durante siglos aletea en la oscuridad, puede detectarse en toda la historia de la obstetricia.

---

4 Irwin Cabon, M. D., *Awake and Aware: Participating in Childbirth through Prophylaxis*, Nueva York, Delacorte, 1966, pp. 46-47.

5 W. F. Mengert, M. D., «The Origins of the Male Midwife», *Annals of Medical History*, vol. 4, núm. 5, pp. 453-465.

6 Rongy, cit., pp. 18, 33; Harvey Graham, *Eternal Eve: The Mysteries of Birth and the Customs That Surround It*, Londres, Hutchinson, 1960, p. 12.

7 Rongy, cit., p. 33.

La técnica de la versión podálica, que consiste en dar la vuelta a la criatura cuando desciende por el canal, de una posición de cabeza del revés a una presentación de nalgas, para lograr una mejor tracción, se practicaba ya en Egipto en el 1.500 a. C., pero no a cargo de las parteras o los médicos, sino de los sacerdotes.[8] Solamente cuando el parto presentaba grandes dificultades, se recurría a los médicos en Grecia; se nos informa que ellos practicaban la versión podálica con extraordinaria habilidad.[9] En la historia de los textos consagrados a la obstetricia, se afirma que las parteras se hacían cargo de los partos normales, pero que en caso de emergencia se acudía al médico (o al sacerdote).[10] (Las mujeres, por supuesto, no podían ser médicos en la Grecia del siglo V.) Pero la versión podálica no consiste en una operación de cirugía, y tampoco forma parte del tratamiento de la enfermedad. Es una técnica importante sólo para la obstetricia, y precisa de un profundo conocimiento del proceso normal del nacer y de los órganos femeninos internos. Es difícil concebir que la versión podálica pudiera estar misteriosamente controlada por Hipócrates, a menos que la hubiera aprendido, a su vez, de las parteras.

La cesárea —extracción de la criatura del abdomen materno mediante una incisión— fue realizada, al parecer, por los hindúes y por Hipócrates, pero, en general, al precio de la vida de la madre. Después de haberse olvidado durante siglos, apareció nuevamente en Europa occidental hacia el 1.500, gracias a un castrador de puercas, no a un médico. Pero antes de la práctica de la versión podálica o de la cesárea, los esfuerzos por expulsar a la criatura durante un parto difícil fueron tal vez más atroces que el mismo parto. Existen relatos procedentes de varias culturas acerca de comadrones que «desmantelaban» el abdomen (lo exprimían hacia abajo como si se tratara de la ubre de una vaca a fin de forzar el descenso de la criatura), pisoteaban el abdomen

8 El tratado médico más antiguo que existe, el papiro Ebers, de Egipto, menciona el parto una sola vez, según R. P. Finney, *The Story of Motherhood*, Nueva York, Liveright, 1937, p. 23.

9 Finney, cit., p. 31; Rongy, cit., pp. 76-77.

10 La única excepción es la de las mujeres hindúes de casta elevada, a quienes en los primeros siglos después de Cristo, las ayudaban médicos sacerdotes, incluso en los partos normales, mientras que las mujeres de castas inferiores recurrían a las parteras. Cf. Harvey Graham, *Etemal Eve*, Londres, Hutchinson, 1960, p. 23; Finney, cit., pp. 26-38.

directamente encima del feto, o ataban fuertemente ropas alrededor del cuerpo de la madre para provocar la expulsión. Si sus contracciones eran débiles, la «sacudían» con una sábana o la colgaban de la rama de un árbol.[11] Durante siglos, se utilizaron ganchos para extraer al feto en pedazos —una práctica conocida como «obstetricia destructiva», con subdivisiones que incluían craneotomía, embriotomía, extracción del gancho y amputación de los miembros—. Esta especialidad correspondía al médico, tal y como lo enseñaron Hipócrates y Galeno; este último declaró expresamente que tales prácticas eran competencia del hombre.[12]

Fuera cual fuere la frecuencia de semejantes partos, debieron dejar su huella en la conciencia de cualquier mujer que los haya presenciado, padecido o escuchado su descripción. Desde muy temprano, el proceso del parto —el más natural del mundo— padeció la influencia de las reverberaciones culturales del terror, y una peculiar resonancia del castigo. En ciertas culturas, cuando un niño nacía después de un parto difícil, se le creía el demonio, o poseído por los demonios. Era condenado a muerte y, a veces, la pena alcanzaba también a la madre, pues haber estado preñada con semejante cosa constituía una prueba de culpabilidad segura contra ella.

En Roma hubo tres clases de parteras: la obstétrica, su asistente y la sacerdotisa que cantaba las plegarias para lograr un parto satisfactorio. Serano de Éfeso, médico del siglo II, escribió un tratado de obstetricia con instrucciones para las parteras.[13] Es difícil saber de dónde obtuvo sus conocimientos, a no ser por las propias parteras, pues el asistente nunca presenciaba los partos normales. Pero las mujeres no escribían libros, y la verdadera historia de la evolución del parto como arte, la experiencia acumulada y

11 «Algunas veces sirvió [...] Y después, los que habían concebido la idea se convencieron de su poder para influir y controlar la naturaleza. Frente a tan dramática prueba de que las facultades racionales del hombre le permitían cambiar y controlar la naturaleza, a menudo se olvidaba que la partera podía aguardar a que el proceso natural siguiera su curso, y que bastaba su asistencia silenciosa para comprobar que el parto terminaba bien». Suzanne Arms, *Immaculate Deception*, Boston, Houghton Mifflin, 1975, p. 10.

12 J. W. White, M. D., «4.000 Years of Obstetrics», *American Journal of Surgery*, vol. 11, núm. 3, marzo de 1931, pp. 564-572.

13 Finney, op. cit., p. 44.

transmitida por las verdaderas profesionales, queda borrada de la historia de la obstetricia masculina. Solamente después de la Edad Media, cuando la influencia masculina y la lucha por el control masculino de la partería se habían encauzado, comenzamos a oír hablar de los «héroes» habidos en esta rama de la medicina. Y claro que hubo algunos: los hombres que pelearon por salvar la vida de las mujeres durante el parto, pero se han perdido casi todos los nombres de las grandes comadronas.

3

La instauración del cristianismo en Occidente dejó su huella en el parto. De las dos fuentes médicas clásicas más importantes, Hipócrates y Galeno, la Iglesia prefirió a Galeno, no a causa de su ciencia, sino de su monoteísmo. Galeno enseñó que la cirugía nada tenía que ver con la medicina, de modo que durante siglos se la consideró una técnica en vez de una ciencia, para cuya práctica era necesario, en el mejor los casos, un buen estómago y cierta brutal confianza en uno mismo. Donde era necesaria la cirugía obstétrica, la realizaban «los barberos y los capadores de puercas».[14] En la Edad Media, y posteriormente, se consideró la partería como una profesión sucia. La misoginia de los Padres de la Iglesia, quienes consideraban a la mujer —sobre todo sus órganos reproductores— como la encarnación del demonio, también sentían lo mismo respecto del parto, de modo que se prohibió a los hombres presenciarlo, y se exhortaba a la partera para que su preocupación principal no fuese la atención y el bienestar de la madre, sino el bautismo de la criatura *in útero*, con una jeringa de agua bendita, si era necesario.[15] Con la consiguiente hipocresía, la partera, junto con el castrador de puercas, quedó clasificada como alguien que realiza funciones necesarias pero degradantes; sin embargo, sólo ella y el sacerdote podían bautizar, pues si el infante no sobrevivía hasta la llegada de un presbítero, podía morir en pecado.

---

14 Graham, op. cit., pp. 69-70.

15 Finney, op. cit., p. 56.

En cualquier caso, el médico poseía nociones muy limitadas acerca de los órganos femeninos, pues la Iglesia prohibía también la disección de cadáveres, impidiendo y retrasando así el estudio de la anatomía en general. Durante siglos, las mujeres acumularon conocimientos sobre el embarazo, el parto, la anatomía de la mujer y los métodos para facilitar el parto. En el siglo XV las pinturas y los grabados representan sólo a mujeres asistiendo a partos.[16] En el siglo XVIII vemos aparecer en escena al comadrón, coincidiendo con el momento en que la profesión médica masculina comienza a controlar la práctica de las curaciones, y niega a las mujeres y a los que durante siglos trabajaron entre los pobres, la categoría de «profesionales». El partero aparece por vez primera en la corte, asistiendo a las mujeres de las clases superiores; inmediatamente comienza a afirmar la inferioridad de la matrona y a identificar su trabajo con la suciedad, la ignorancia y la superstición.

Bárbara Ehreinreich y Deirdre English, en su ya clásico opúsculo *Witches, Midwives and Nurses: a History of Women Healers* [Brujas, parteras y enfermeras: una historia de las curanderas], rastrean el resurgimiento de esta profesión médica masculina y elitista, que nació con la supresión de las curanderas en los siglos de la caza de brujas, la persecución y el asesinato. El ochenta y cinco por ciento de los millones de personas ejecutadas por brujería eran mujeres. Se las acusaba de una variedad imaginaria e increíble de crímenes, desde provocar la desaparición de los genitales de un hombre hasta la muerte de la vaca de un vecino. Pero los cazadores de brujas tenían preferencia por las magas, curanderas y parteras. He mencionado ya a la partera inglesa ejecutada por prescribir calmantes durante el parto. Pues bien; muchas más fueron acusadas de utilizar hechizos y encantos «paganos», bajo la dirección del demonio. En América, en la colonia de la Bahía de Massachusetts, a menudo se sospechaba de las parteras y se las acusaba de brujería.

El caso de Anne Hutchinson es instructivo, pues aclara cómo se consideraba a la comadrona en la América puritana: una amenaza y un foco de subversión. La doctrina del «sacerdocio de todos los creyentes» y el énfasis del puritanismo en

[16] Graham, op. cit., p.79

la conciencia individual como primer intermediario con Dios, parece haber alentado, tanto en los hombres como en las mujeres, la libertad de pensamiento. Pero, en la práctica, entre la conciencia y el intelecto femeninos y Dios, había siempre un teólogo y un magistrado. A los hombres se les asignó la tarea de interpretar «la omnipotencia incognoscible» de Dios, sobre todo su poder de condenación o de salvación; las mujeres, a fin de que los hombres estuvieran libres para luchar con los problemas de la teología de la Alianza, debían dedicarse a los «cuidados seculares». Para abreviar: quedarse en casa y no pisar el césped masculino de la teología. Dios se revelaría a las mujeres a través de los hombres. Ben Barker-Benfield sugiere que la ansiedad, la frustración y la impotencia que experimentaba la mujer de Nueva Inglaterra en el siglo XVII, que soportaba la doble presión de la voluntad incognoscible de Dios y la exclusión impuesta por el hombre de la participación activa en interpretar aquella voluntad, llevaron a algunas mujeres al infanticidio, el asesinato, el suicidio y a vivir inmersas en una «absoluta desesperación». Otras, más agresivas con la palabra, recibían flagelaciones por desafiar la jerarquía masculina. Anne Hutchinson fue partera y pensadora, «de continente fiero y altanero, de espíritu activo e ingenio ágil, y una lengua muy afilada, más atrevida que la de un hombre»: así la describió sin admiración el gobernador Winthrop. Daba clases en Boston a sesenta u ochenta mujeres, con las que se reunía semanalmente para discutir los temas de la doctrina e interpretar la Escritura.

> Gracias a esta competencia exclusivamente femenina —el cuidado obstétrico— y a la influencia que le permitía ejercer su magisterio, Hutchinson llegó a inclinar a algunas mujeres al asesinato de sus hijos. Que las parturientas recurrieran a una matrona para que las asistiera en el momento de dar a luz, contrasta duramente con la estupidez bochornosa de entregarse ellas mismas y confiar a sus hijos a los cuidados espirituales, a cargo, exclusivamente, de los varones [...] [El gobernador] Winthrop vio una conexión íntima entre la exigencia de Hutchinson de invadir ámbitos reservados a los hombres y su intervención en los partos. (Barker-Benfield)

Desde luego, el parto se asociaba directamente con la sexualidad, y se creía que la partera puritana administraba afrodisíacos para que las mujeres tuvieran el control de la sexualidad de los

hombres (otra variante del supuesto poder de la bruja para arrebatar el pene al hombre). John Cotton consideraba aquel «sucio pecado de la comunidad de mujeres» —es decir, las reuniones de Hutchinson con otras mujeres para discutir la doctrina— como algo que iba a conducir a la promiscuidad sexual más absoluta. Si la jerarquía dominada por el hombre de la sociedad puritana hubiera cambiado, es decir, si las mujeres se hubieran convertido en pensadoras y formuladoras de la relación de los seres humanos con Dios, la consecuencia hubiera sido la más pura anarquía y bestialidad. De modo que cuando la partera, con su formidable experiencia y poder respecto de las cosas de la vida, desafió la doctrina religiosa, se convirtió en una amenaza. En una bruja. Anne Hutchinson no estaba sola. La primera persona ejecutada en la colonia de Massachusetts fue Margaret Jones, una partera acusada de brujería. Y una tal señorita Hawkins, colega de Hutchinson, fue acusda de «amistad con el demonio».[17]

Parece obvio que a través de la historia, puesto que era una de las pocas profesiones abiertas a las mujeres, la partería atrajera a mujeres de rara inteligencia, competencia y dignidad.[18]

Ehrenreich y English, al reconocer que muchos de los remedios utilizados por las brujas consistían en elementos «puramente mágicos» y actuaban, de todas maneras, por sugestión, señalan la importante distinción entre la bruja curandera y el médico del final de la Edad Media:

---

17 Ben Barker-Benfield, «Anne Hutchinson and the Puritan Attitude Towards Women», *Feminist Studies*, vol. 1, núm 2, otoño de 1972, pp. 65-96; Finney, op. cit., p. 149.

18 El término «partera» fue degradado de tal forma y asociado con la ignorancia y la suciedad, que fácilmente se puede perder de vista la anterior afirmación. Kathleen Barry sugiere las conexiones entre la idea de la partera «sucia» y el concepto que los médicos tenían acerca del cuerpo femenino, así como la actuación facultativa en mujeres, tenido por «sucio». Si la carne de la mujer es intrínsecamente asquerosa y mala, estas características se convierten en los atributos de quienes tienen que ver con ella, sobre todo en un momento tan cargado de temor y misterio para los hombres como el del parto. (Cf. Kathleen Barry, «The Cutting Edge: A Look at Male Motivation in Obstetrics and Gynecology», inédito, 1972). No se trata simplemente de una perspectiva cultural machista y accidental. «Como Dios, creador de la enfermedad, decretó que las mujeres eran seres inferiores, criaturas sucias y que producían sangre, y los médicos chinos habían diagnosticado que el embarazo era una enfermedad de la sangre, los dogmas religiosos sostenían que las mujeres grávidas eran sucias. Si estaba menstruando o estaba preñada, la mujer no podía traspasar los umbrales de los santuarios». M. W. Standlee, *The Great Pulse: Japanese Midwifery and Obstetrics Through the Ages*, Rutland, Vt., Chas. E. Tuttle, 1951, p. 26.

> La bruja era empírica; confiaba más en sus sentidos que en la fe o la doctrina; creía en el juicio y el error, en la causa y el efecto. Su actitud no era religiosamente pasiva, sino activamente inquisidora. Confiaba en su capacidad de hallar los medios para combatir la enfermedad, para tratar el embarazo y el parto, ya fuera por medio de medicamentos o de hechizos. Para decirlo en pocas palabras, su magia era la ciencia de su época.

En contrapartida:

> Nada en la práctica médica de las postrimerías de la Edad Media entraba en conflicto con la doctrina de la Iglesia, y muy poco tenía de «ciencia». Los alumnos de Medicina [...] pasaban años estudiando a Platón, Aristóteles y teología [...] El estudiante o el doctor rara vez veía a un paciente, y no se le enseñaba con ningún tipo de experimentación [...] Frente a una persona enferma, el médico entrenado en la universidad, apenas podía recurrir a algo que no fuera la superstición [...] Ese era el nivel de la «ciencia» médica en la época en que se persiguió a las curanderas brujas acusadas de practicar «magia».[19]

La asepsia y la transmisión de la enfermedad a través de las bacterias y de las manos sucias fueron totalmente desconocidas hasta muy avanzado el siglo XIX. La suciedad estaba presente en cualquier situación médica; pero la verdadera suciedad, no la suciedad misógina que los hombres asociaban con el cuerpo de la mujer. La matrona, que asistía a las parturientas, les transmitía menos bacterias infecciosas que los médicos.

Pero el clima misógino que rodeaba a la mujer en el momento de parir adoptó varias formas. Se generó oposición contra *The Byrthe of Mankynde*, traducción inglesa de 1540 de un texto latino de obstetricia, *De Partu Hominis*, tal vez porque traducido era más accesible al pueblo, que desconocía el latín. El argumento esgrimido en contra fue el siguiente:

> No es apropiado en absoluto que semejantes asuntos se traten tan vulgarmente en nuestra lengua madre para deshonor de [...] la feminidad [...] Los hombres, leyéndolo o escuchándolo, serán inducidos a aborrecer y despreciar la compañía de mujeres, y los muchachos o pícaros lo leerán como si se tratara de las aventuras de Robín Hood.[20]

---

19 B. Ehrenreich y D. English, *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers*, Old Westbury (NY), Feminist Press, 19973, pp. 12-15.

20 Rongy, op. cit., p. 84.

En síntesis, los hechos físicos de la mujer sólo podían ser repulsivos; y el asco carnal respecto de la mujer —sobre todo como madre— se daba por sentado como característica masculina.

El médico antiguo consideraba que la partería estaba por debajo de su dignidad; un profesional masculino de la era cristina tenía prohibido degradar su virilidad en la sala de partos. Los historiadores de la Medicina declaran una y otra vez que los obstetras sólo pudieron avanzar una vez que el partero y el médico ocuparon el lugar de la matrona. Rongy afirma que «el estado anterior del conocimiento obstétrico fue resultado directo del monopolio absoluto de las mujeres».[21] Otro de los historiadores de este tema hace la siguiente observación, inconscientemente reveladora: «Tal vez, incluso en la actualidad, la práctica médica de la partería parece menos distinguida que otras especialidades, porque originalmente fue *arrancada de manos de las mujeres,* y durante siglos se la considero una ocupación inadecuada para los hombres»[22] (las cursivas son mías). Sin embargo, como señalan Ehrenreich y English, las mujeres fueron de muchas formas, en relación con su época, mucho más científicas que los hombres, pues conocían la anatomía femenina mejor que ellos, y con más frecuencia trataban un proceso físico que ellas mismas habían experimentado. La presunción no reconocida en los párrafos anteriormente citados es, desde luego, que sólo los hombres podían ser médicos.

4

El comienzo de la transformación de la obstetricia en una competencia exclusiva de los hombres se fija, por lo general, cuando un médico de la corte llamado Boucher asistió a Louise de la Valliere, favorita de Louis XIV, en 1663. La novedad de haber llamado a un partero (*accoucheur*) se extendió rápidamente entre las clases altas de Francia. Un historiador lo expresa con franqueza: «Los pocos médicos conocidos por su talento en este arte se vieron muy pronto asediados por la realeza y por los ricos; asombrados

21 Ibídem, p. 79.

22 Mengert, op. cit., pp. 453-465.

ante tan repentino cambio de su suerte, se limitaron en seguida a la práctica de la obstetricia».[23] También, por supuesto, se limitaron a la atención de quienes podían pagarles bien.

Los médicos, por lo menos durante cincuenta años, utilizaron su situación privilegiada para descubrir destrezas desconocidas en la profesión desde los tiempos clásicos o conocidas solamente por las brujas y las magas. En 1551, el médico Ambroise Paré escribió un tratado de obstetricia en el cual recordó la técnica de la versión podálica. Tal vez nunca sabremos si la versión podálica fue siempre practicada por las parteras mientras era un arte perdido para los médicos; de todas maneras, Paré la volvió accesible para cualquiera que pudiera leer la lengua francesa.[24] En la última década del siglo XVI, la facultad de Medicina de Marburgo descubrió los efectos del cornezuelo, un parásito hallado en el trigo enfermo, que durante siglos había sido utilizado por las brujas y las parteras a fin de inducir el parto y aumentar las contracciones débiles.[25] Hacía tiempo que las curanderas observaban los efectos del cornezuelo silvestre y lo suministraban a las mujeres embarazadas a su cargo. Dedujeron así que, en mínimas cantidades, esa sustancia podía ser útil durante el parto. Ahora los médicos de Marburgo reconocían el valor de ese remedio de «brujas».

Los libros escritos por los comadrones parecen concordar, por lo general, con lo que Rongy dice de Eucharius Rosslin: «El libro consiste, en su mayor parte, en una colección de fragmentos de información transmitidos al autor por las parteras con quienes estuvo en contacto. Su conocimiento era tan limitado, que los grabados en madera que utilizó para la ilustración del feto dentro del útero conforman una figura tan fantástica como falsa».[26]

---

23 Finney, op. cit., p. 101.

24 Graham, op. cit., p. 87.

25 La variedad silvestre del cornezuelo provocó el aborto en las embarazadas; su forma más violenta fue una enfermedad llamada «fuego de San Antonio», que ponía negros los miembros de las víctimas, se gangrenaban y se perdían [...] Se trataba de una de aquellas enfermedades misteriosas y particularmente horribles de la Edad Media, que, con razón, pudieron conducir a la creencia en el infierno.

26 Rogny, op. cit., p. 56. En 1522, el doctor Wortt, de Hamburgo, tuvo la temeridad de vestirse con ropas de mujer a fin de estar presente en un parto. A causa de este incidente fue degradado en su profesión y murió en la hoguera. Sin embargo, la mayoría de los libros sobre obstetricia fueron escritos por hombres: Rosslin, Damián Carbón en España, Paré en Francia, etcétera.

En el siglo XVII William Harvey, célebre por su descubrimiento de la circulación de la sangre, fue capaz de describir los órganos reproductores de la mujer a partir de sus propias disecciones y observaciones.

La primera gran mujer profesional de la obstetricia —«grande» en el sentido de que practicaba y adiestraba a otras mujeres (y hombres) y escribió tres libros sobré el tema— fue Louise Bourgeois, madre ella misma y casada con un barbero y cirujano. Su marido había estudiado con Ambroise Paré, y después del nacimiento de su primer hijo, Bourgeois se interesó por la obstetricia, y aprendió junto a su esposo y con el famoso profesor. Se graduó como partera y practicó en la corte y en el Hotel Dieu, el hospital público de París, donde dirigió la formación de comadronas y enseñó obstetricia a los cirujanos. Su texto sobre el tema, *Observations Diverses*, apareció en 1609, y fue ampliamente traducido.[27] Asimismo, publicó un relato acerca de los partos de María de Médicis, a quien asistió. En este último libro, escrito en forma de series de cartas a *ma fille* —una hija o una partera más joven—, insta a que la que atiende en las casas de los pobres acepte lo menos posible a modo de paga («pues lo poco puede ser mucho para ellos») y preste asimismo sus servicios a quienes no pueden pagarle. Tiene un elevado sentido de la ética y de la dignidad profesional:

> Comprometerse, hasta la muerte, a aprender. Lo que se hace fácilmente requiere gran humildad. Por orgullo no ganes el corazón de aquellos que conocen los secretos. Nunca en tu vida te aventures a emplear cualquier medicina cuyos efectos no conozcas bien, ni con los pobres ni con los ricos, a menos que tengas la certeza de su virtud y que no puede causar daño, ya sea absorbida dentro del cuerpo o aplicada sobre él. No ocultes las medicinas que conozcas a los médicos o a las parteras, a menos que sean tan poco considerados como los charlatanes, que emplean siempre las mismas medicinas para cualquier ocasión, afirmen conocer el remedio maravilloso y oculten cuanto hacen.[28]

---

27 J. L. Miller, «Renaissance midwifery: The Evolution of Modern Obstetrics 1500-1700» en *Lectures on the history of Medicine: 1862-1932*, Filadelfia, W. B. Saunders, 1933.

28 Louise Bourgeois, *Les Six Couches de Marie de Médici*, París, 1875, pp. 24-27. Agradezco a Richard Howard la versión inglesa de este párrafo.

La pérdida de vidas de mujeres durante estos siglos fue en gran parte inevitable. La mortalidad de ambos sexos y por todas las causas fue elevada antes del descubrimiento de la asepsia y de los progresos en el conocimiento anatómico por medio de la disección. Pero gran parte de los fallecimientos eran evitables si recordamos que una mujer grávida y durante el parto, generalmente no sufre enfermedades. La ignorancia de las parteras acerca de los avances de la medicina y la cirugía, y la ignorancia de los médicos de la anatomía femenina y de las técnicas relativas al parto, no fueron inevitables; fueron consecuencia de la misoginia institucionalizada. Los conocimientos de las parteras eran robados y reproducidos en «tratados» escritos por científicos «cultos», o considerados como «hechizos paganos» y «fábulas de viejas», y despreciados como «pretensiones de parteras sumamente orgullosas, que no dejarán de intentar nada a fin de salvar su reputación y disimular su ignorancia», según escribió Percival Willughby (1596-1685), amigo de Harvey, en su libro *Observations on Midwifery*.[29]

La vigencia de la partera que durante siglos practicó entre sus hermanas el oficio «degradado», quedó reducida, disminuida con el auge de una profesión médica minoritaria de la cual las mujeres quedaron marginadas. A ellas, cuyas manos de carne ayudaron a traer al mundo a millones de criaturas y aliviaron el parto de millones de madres, se les negó la posibilidad de trabajar con los instrumentos que, posteriormente, se desarrollaron para facilitar la práctica de la obstetricia en el parto difícil. Las «manos de hierro» masculinas —el fórceps— a menudo se utilizaron (y se utilizan aún) con brutalidad mecánica y falta de interés, a fin de apresurar el parto normal, provocando innecesariamente daños cerebrales en la criatura y perforación de tejidos muy delicados en la madre. La desastrosa y devastadora escisión profesional que comentamos, se relaciona con el prejuicio masculino y con el poder que para el hombre supone el dominio de una situación para desacreditar y desplazar incluso a las mujeres más talentosas.[30]

29 Percival Willughby, *Observations in Midwifery, as also the country midwife's opusculum or vade mecum*, Warwick, H. T. Cooke, 1963, p. 151.

30 Uno de los misóginos menos encubiertos, el doctor Augustus K. Gardner, solía dar una conferencia introductoria en su curso de obstetricia en el Colegio de

5

«El fórceps obstétrico, más que cualquier otro instrumento, simboliza el arte de la obstetricia».[31] La historia del fórceps es peculiar; en ella participaron tres generaciones de hombres de una misma familia, la explotación comercial de un invento científico, y el desplazamiento efectivo de la partera a raíz del carácter que de monopolio masculino tuvo la nueva técnica.

Comienza a fines del siglo XVI, con William Chamberlen, un hugonote emigrado a Inglaterra para escapar a la persecución religiosa que la Iglesia católica practicaba en Francia. Chamberlen tuvo varios hijos, y dos de ellos, ambos parteros, tenían el mismo nombre: Peter (se hicieron famosos como Peter I y Peter II). Ambos se caracterizaron por su empuje, su «insolencia» y sus ideas anticonvencionales; todas las parteras les conocían, y el Colegio de Médicos reprendió formalmente a Peter II por tratar de organizar a las comadronas en un sindicato con credenciales y nivel corporativo. Es difícil saber si, una vez sindicadas, se hubieran convertido en un cuerpo independiente o, lo que es más probable, si hubieran formado parte del séquito de Peter II. Pero resulta claro que ambos Peter y el hijo de Peter II (quien, para mayor confusión, se llamaba también Peter) vivieron en permanente conflicto con el Colegio de Médicos, y después, al practicar en la corte, fueron aún más perseguidos. Peter III logró su doctorado en Medicina después de realizar estudios en Heidelberg, Padua y Oxford, con lo cual consiguió rodear el nombre familiar de una respetabilidad absolutamente irreprochable desde el punto de vista profesional.

Médicos y Cirujanos de Filadelfia «para demostrar la ineficacia pasada y la incapacidad natural que hoy distingue a las mujeres en la práctica de la obstetricia». Prorrumpe en invectivas contra «una proposición discutible —que surge de la misma elevada fuente que aboga por los derechos femeninos, el traje de Bloomer y otras teorías igualmente faltas de sentido— para entregar la práctica del arte de la curación, si no todo el terreno de la Medicina, a las mujeres». Gardner también se oponía al control de la natalidad y al acceso de las mujeres a la educación superior; *A History of the Art of Midwifery*, Nueva York, 1852, pp. 26-27 y 30-31.

31 Harold Speert, M. D., y Alan Guttmacher, M. D., *Obstetric Practice*, Nueva York, McGraw-Hill, 1956, p. 304.

Los Chamberlen no se limitaron a ser gentes de buen tono y extravagantes; tenían su Secreto. Alrededor de ellos se creó una especie de mística: dos asistían a cada parto difícil en un carruaje, llevando un cofre de madera maciza cincelada cuyo contenido no revelaron a nadie. Incluso vendaban los ojos de las pacientes. Y en cada parto difícil, salían dramáticamente airosos.

Este Secreto familiar, guardado durante más de un siglo, consistía en un conjunto de tres instrumentos: un par de fórceps obstétricos, un vectis o palanca que utilizaban para asir la parte posterior de la cabeza del feto, y una cinta o cuerda con la que se ayudaban para atraer al feto, una vez libre de su posición anormal, fuera del conducto. Irónicamente, a pesar de que estos instrumentos aseguraron el éxito de los Chamberlen durante años, fracasaron en la prueba cuando Hugh Chamberlen, hijo de Peter III, y también partero según la tradición familiar, intentó vender el Secreto al célebre obstetra francés François Mariceau. Mariceau le desafió para que resolviera con éxito un caso que estaba ya lejos de toda esperanza. La paciente era una mujer enana que padecía inflamación de la espalda y tenía la pelvis deformada. Estaba a punto de dar a luz su primer hijo.[32] Chamberlen fracasó, y Mariceau se negó a comprar el Secreto al elevado precio exigido.

Arrogante, Chamberlen no se consideró fracasado, y en su introducción a la versión inglesa del tratado de obstetricia de Mariceau, recordó a los lectores que el famoso francés no poseía «el Secreto»:

> Mi padre, mis hermanos y yo mismo (aunque ningún otro en Europa, por lo que sé), gracias a Dios y a nuestro ingenio descubrirnos y practicamos largamente un modo de ayudar a parir a las mujeres

32 En todos los relatos que he leído acerca de este caso, se hace referencia a la mujer como una «enana raquítica». Me llevó cierto tiempo comprender que la criatura en cuestión era una mujer, tal vez aterrada, tal vez víctima de una violación, cuya existencia debió de ser siempre física y psíquicamente dolorosa, y que murió torturada. Hugh Chamberlen «trabajó» durante tres horas con el fórceps para demostrar la validez de su método; de manera similar habían «trabajado» antes con otros métodos. Tal vez con anterioridad al surgimiento de la asepsia, los analgésicos y la cesárea, no hubiera podido salvarse en ningún caso. Pero al margen de la jerga médica no podemos olvidar que también fue una víctima de la indiferencia del obstetra, anónima y desprovista enteramente de humanidad.

> sin perjuicio para ellas o las criaturas, mientras que todos los demás [...] con sus ganchos, ponen en peligro, si es que no dejan morir a la una y al otro.[33]

Las palabras de Chamberlen revelan su insensibilidad, que le permitía sacrificar las vidas de miles de mujeres y criaturas, de forma farisaica y complaciente, sabiendo lo fácil que sería salvarles, con tal de conservar su Secreto «gracias a Dios y a nuestro ingenio». Los que inventaron el fórceps, símbolo del arte del obstetra, eran unos especuladores.

Fieles a su escrupulosa tradición, los Chamberlen vendieron finalmente el Secreto a un colega holandés. Una vez recibieron el dinero y entregaron el Secreto, demostraron haberle engañado y haberle entregado tan sólo la mitad de un fórceps. Un cirujano barbero belfa Jean Palfyne, imaginó el instrumento completo, después de haber visto la parte vendida al holandés y reuniendo las noticias que corrían acerca del aparato de los Chamberlen, y presentó su descubrimiento ante la Academia de Ciencias de París. Este consistía, según Harvey Graham, en:

> Dos grandes cucharas montadas sobre unas manijas redondas de madera. Se conocían como *mains de fer* [manos de hierro], y eran, desde luego, manos artificiales diseñadas para asir la cabeza de la criatura. Derivaban de las largas *cuillers*, en forma de cuchara, que se utilizaron durante años para quitar las partes del feto después de las operaciones destinadas a destruir a la criatura. La diferencia más importante estaba en la curva de sus hojas y en sus mangos. El largo eje de todos los instrumentos primitivos era derecho. Como el conducto entre el útero y la vulva es acusadamente curvo, un instrumento que afecte la misma forma curvada penetrará mejor y de manera más efectiva que uno recto.[34]

El diseño verdadero del fórceps de Chamberlen —perfeccionado durante tres generaciones de monopolización secreta— fue descubierto finalmente por el cirujano y partero Edward Chapman en su *Essay for the Improvement of Midwifery* [Ensayo para

---

33 Graham, op. cit., p. 115.

34 Ibídem, p. 120.

la mejora de la partería], en 1773. Desde entonces, profesionales del arte de la obstetricia —casi ninguna mujer— pudieron utilizar el fórceps.[35]

6

Cuando el instrumento de los Chamberlen se hizo público, estalló una lucha entre parteras y cirujanos. Entre los argumentos retóricos y teóricos de ambos bandos, es importante tener presente varios factores. La práctica de la cirugía estaba considerada un oficio inferior a la medicina, y el barbero cirujano no estaba capacitado como médico. Además, es preciso eliminar de nuestras mentes los estereotipos de los obstetras bien entrenados, inmaculadamente asépticos, enfundados en su bata esterilizada, con mascarilla y guantes, y de la campesina sucia, arrugada, murmurando sobre su bolsa llena de hechizos. Tanto el médico como el cirujano y la partera desconocían el contagio y la asepsia. El doctor John Leake, en su tratado de obstetricia, escrito a finales del siglo XVIII, sostiene la necesidad del examen y del certificado de asistentes obstetras, «igual que se estila en las demás ramas de la física y la cirugía. Ya no es tolerable seguir hallando en las ciudades y países a profesionales *de uno y otro sexo* ignorantes o seminstruidos»[36] (las cursivas son mías). Los niveles de limpieza de los médicos no eran tan elevados como los de nuestro tiempo. No existe prueba alguna de que el término medio de los médicos fuera más escrupuloso que el común de las parteras. Estas últimas tenían más experiencia en el aspecto pragmático de los partos normales que el cirujano o el médico. Y, detalle importante, se sentían como en su casa en la sala de partos, por tradición y por simpatía hacia su propio sexo. El profesional masculino, en cambio, estaba todavía emocionalmente, si no en la práctica, abrumado por la costumbre misógina y por la idea de que su presencia allí era un pecado y hasta un crimen, excepto en casos de extrema emergencia. Por último, hombres como Julien Clement

[35] Ibídem, pp. 106-122.

[36] John Leake, M. D., *A Lecture Introductory to the Theory and Practice of Midwifery*, Londres, 1773, p. 48.

en Francia y John Leake en Inglaterra, impusieron el decúbito supino (o sea una actitud pasiva) como postura preferible para las mujeres durante el parto. La partera utilizaba la silla obstétrica o la posición erguida, que sigue siendo universal fuera de Occidente y en las culturas en que prevalece la influencia médica europea,[37] y está comenzando a resurgir, contra la resistencia de la profesión, en América del Norte y del Sur.[38]

El arma masculina utilizada en esta lucha fue el fórceps, pero no todos los hombres lo manejaron con el mismo entusiasmo. Leake advirtió que «la seguridad de la paciente depende, de manera más inmediata, de la habilidad de quien maneja el instrumento, más que en cualquier otra rama de la física o de la cirugía». Cuando explica la forma de utilización del fórceps aclara que si se aplica con excesiva rudeza, puede causar daños graves en la vagina y la vejiga, e incluso romper los dos huesos que forman el pubis.[39] Las parteras se oponían al fórceps más abiertamente, y muy pronto aparecieron folletos y opúsculos en los que defendían sus propios métodos. Justine Siegmundin en Alemania y Sarah Stone en Inglaterra, entre otras, previnieron contra el uso y abuso de los instrumentos. Además, Stone exigió que se regulara la profesión de comadrona, y que la obtención del título correspondiente requiriera varios años de aprendizaje y práctica.[40] Mientras tanto, otros desarrollaban y medicaban el fórceps de los Chamberlen, sobre todo André Levret en Francia y William Smellie en Inglaterra, ambos cirujanos. Smellie se convirtió en el blanco de uno de los más apasionados y fundamentados ataques contra la partería practicada por hombres, publicado en 1760 por Elizabeth Nihell, graduada en la escuela del Hôtel Dieu. El *Treatise on the Art of Midwifery* [Tratado sobre el arte de la

---

37 F. Naroll, R. Naroll, y F. M. Howard, «Position of Women in Childbirth: A study in data quality control», *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, vol. 82, núm. 4, octubre de 1961, p. 953.

38 El decúbito supino tiene dos propósitos: permite el mantenimiento de la asepsia y facilita en grado sumo la tarea del obstetra. Estas ventajas nada compensan la postura en cierto modo antifisiológica y *la incomodidad que entraña*» (las cursivas son mías). Bryand, Danforth, Davis, «The Conduct of Normal Labor» en D. N. Danforth (ed.), *Textbook of Obstetrics and Gynecology,* Nueva York, Harper and Row, 1966, pp. 532-533. Este texto fue escrito por cuarenta y dos hombres y una mujer.

39 Leake, op. cit., p. 49.

40 Graham, op. cit., p. 146.

partería] de Nihell, merece un sitio en la historia de las polémicas feministas. Es una argumentación exhaustiva en contra de la utilización de instrumentos, y en favor de la paciencia, experiencia y capacidad natural de las mujeres que asisten a los nacimientos. Acusa a los cirujanos de usar el fórceps para precipitar los partos y abreviar así el tiempo que normalmente requiere la operación, y ello sólo por su conveniencia y con propósitos experimentales. Reconoce su propia falta de experiencia con el instrumental, pero ha leído a Levret y a los demás que describen su funcionamiento. Sostiene que en sus años de aprendizaje en el Hotel Dieu nunca vio un parto en que fuera necesario artilugio alguno, si bien parían allí de quinientas a seiscientas mujeres al mes. Considera que las manos es el «instrumento» adecuado para facilitar el parto, guiadas por un gran conocimiento de la anatomía femenina. El fórceps, reservado para los cirujanos masculinos, es un medio de desplazar de la profesión a las mujeres.

> Admito, sin embargo, que hay unas pocas parteras que sean lo bastante competentes en su profesión. En este aspecto, están […] casi al mismo nivel que los parteros, con la diferencia […] de que son incapaces de actuar con verdadera malicia como los hombres […] Estos, con menos ternura y más temeridad, trabajan con sus instrumentos, cuando la habilidad y práctica de una buena partera […] demostraría más eficacia para salvar a la madre y al hijo; *siempre con la preferencia debida por la madre*.[41]

He aquí sus tres argumentos principales:

1) No existe «exigencia de mayor seguridad» en el acceso de los hombres a la obstetricia; en consecuencia, no compensa el «sacrificio […] de la decencia y la modestia». Aquí tal vez Nihell juega con los sentimientos puritanos del público.
2) Los hombres justificaron su entrada en la profesión «forjando el fantasma de la incapacidad femenina» y por «la necesidad de instrumentos sanguinarios». (Es probable que todos los instrumentos se asocien negativamente a los

41 Elizabeth Nijell, *A Treatise on the Art of Midwifery: Setting forth Various Abuses Therein, Especially as to the Practice with Instruments,* Londres, 1760, p. viii-ix (las cursivas son mías).

ganchos y las cuchillas que en el pasado se utilizaron en la obstetricia destructiva. Pero sabemos también que, a menudo, el fórceps se utilizó sin necesidad y que, en manos inexpertas, pudo convertirse en un instrumento fatídico).[42]

3) Los cirujanos no están de acuerdo en qué instrumentos son preferibles, pese a haber utilizado para sus experimentos «las vidas y los miembros de mujeres y niños».

Nihell se propone no desviarse de su terreno, a fin de elaborar una argumentación inatacable. Afirma que hay ciertas ocupaciones «naturalmente» más adecuadas para las mujeres que para los hombres: hilar, hacer camas, preparar conservas... Al final de esta lista resbala, como por azar, la partería. Sostiene que no se debe alentar a las mujeres para que organicen escuelas. Por otro lado, se enorgullece de la profesionalidad, revalidada en la escuela del Hotel Dieu, dirigida por una mujer, y donde las mujeres dan clases a los cirujanos. Se manifiesta absolutamente cínica respecto del repentino entusiasmo de los hombres por la obstetricia:

> Por fin los hombres han dado en considerar la nobleza de este arte, pues han descubierto la posibilidad de convertirlo en una actividad lucrativa para ellos [...] Este arte, con toda su nobleza, fue tenido durante siglos como degradante para el sexo noble; se le creía poco varonil e indecente, y hasta pudieron decir que era a todas luces impracticable para ellos.

Cuando describe el estilo de dar a luz que tiene el cirujano, en comparación con el de la partera, es mucho más elocuente:

---

42 «El fórceps proveyó a los parteros del medio de resolver un parto difícil sin consecuencias graves para la madre o la criatura. Al principio, muchos de ellos lo utilizaron a ciegas y con rudeza [...] Smellie lo empleó en raras ocasiones [...] Algunos de sus alumnos fueron mucho más cautos en el uso del fórceps, sobre todo William Hunter [...], famoso por haber dicho a sus colegas: "Su invento ha sido lamentable". No existe ninguna duda de que los parteros temerarios y entusiastas se apresuraron a utilizar los instrumentos, y fue necesario que los hombres más capaces de la profesión inculcaran la mesura y la restricción, sobre todo con el fórceps»; Walter Radcliffe, *Milestone in Midwifery*, Bristol, Wright, 1967, pp. 48-49.

> En los hombres, con toda su erudición jactanciosa, se puede apreciar cierto desfavorable y torpe acartonamiento, un *aire de indiferente insensibilidad*, un manejo tosco, que a las claras demuestra que se trata de un arte adquirido o, mejor aún, la consecuencia mezquina del interés por encima del arte... (Las cursivas son mías; la descripción parece, desde luego, auténtica.)
>
> En las mujeres, a pesar de toda su supuesta ignorancia, se aprecia cierta vivacidad, soltura y fuerza en el desempeño de su función, pero, sobre todo, fervor de corazón [...] Hay algo prodigioso, si es que existe algo natural que pueda recibir este calificativo, en la tierna sensibilidad que hace que las mujeres queden tan impresionadas mutuamente cuando se encuentran en la situación del parto.[43]

Reitera la experiencia constante, íntima, de la partera con el cuerpo femenino y con el nacimiento normal, que colocan en desventaja a los estudiantes de obstetricia. Según ella, Smellie instruyó a sus estudiantes en el funcionamiento de una máquina, diseñada por él, que consistía en:

> Una estatua de madera, que representaba a una mujer con un niño, con el vientre de cuero, en el cual el útero estaba representado tal vez por una vejiga llena de cerveza. Esta vejiga estaba taponada con un corcho [...] En el centro había depositada una muñeca articulada de cera.

Sin embargo, añade que, en caso de complicaciones graves, debe llamarse al médico. Considera que las mujeres son menos orgullosas que los hombres, que admiten con más facilidad su ignorancia y que, por lo tanto, pueden pedir ayuda cuando es necesario. Pero «el parto requiere, sobre todo, asistencia previa y paciencia». Resulta convincente su argumento de que el fórceps se convierte en una artimaña para acelerar el parto en vez de un instrumento que debe utilizarse con extremo cuidado y precaución cuando los casos que se presentan son difíciles. Con frecuencia reitera que no se debe apresurar un parto, que se debe permitir a la naturaleza que siga su ritmo, aunque la partera puede aliviar el dolor con sus manos y por medio de «miles de otras afectuosas atenciones que la naturaleza le inspira y la experiencia le ha permitido aprender». Su confianza en el proceso,

43 Ibídem, pp. 91-99

su noción de que las mujeres son capaces de comprender y de adecuarse al proceso, permite que, finalmente, confiemos en ella; podemos entender muy bien su sarcasmo y su ira ante la repentina intromisión de los hombres en un campo que, al principio, dejaron libre a las mujeres por considerarlo degradante.

¿Por qué la mayoría de las parteras no realizaron un esfuerzo por aprender a utilizar el fórceps y conservar el control de su profesión? Después de todo, las profesionales más capaces debieron de ser mujeres fuertes y dignas. Pero incluso las mujeres dignas del siglo XX siguen luchando con el prejuicio y los obstáculos institucionales, especialmente en el campo de la salud y de la ciencia. Y aquellos siglos de persecución de las brujas, cuyo blanco particular fueron las parteras, no estaban muy lejos de la memoria del siglo XVIII. Probablemente, la partera podía comportarse aún con cautela, a fin de no «llegar demasiado lejos» y levantar una ola de hostilidad generalizada. Además, las parteras habían sido testigos de los horrores de la «cirugía destructiva» en obstetricia: la criatura arrancada del cuerpo de la madre, y el pubis y la vagina utilizados para hacer palanca y a menudo mutilados. Muchas mujeres debieron de considerar, con fundamento, que el fórceps no era más que un perfeccionamiento de las antiguas herramientas. Nihell observa:

> Verdaderamente fueron muy pocas las parteras que se ofuscaron con la moda de los instrumentos impuesta por los hombres [...] Intentaron emplearlos, y aunque pudieron hacerlo con la misma destreza que los hombres, descubrieron muy pronto que no eran más que sustitutos peligrosos e inútiles de sus propias manos, con las que estaban seguras de llevar a cabo sus operaciones con más eficacia y menos sufrimiento para la paciente.[44]

Si el uso del fórceps hubiera estado libremente permitido para las mujeres, ¿lo habría condenado Nihell tan apasionadamente? Tal vez no, como Sarah Stone, habría aconsejado su utilización como último recurso, juiciosamente y con precaución.[45] El orgullo de Nihell y de otras como ella frente a la capacidad extraordi-

---

44 Ibídem, p. 167.

45 En su *Complete Practice of Midwifery* (1737), Stone afirma que entre más de tres mil casos en los que intervino en un año, sólo empleó instrumental en cuatro.

naria de las parteras —«sus manitas» diestramente femeninas, la «ternura» de corazón hacia sus pacientes— permite pensar que el fórceps nunca se habría convertido en el símbolo más importante de la obstetricia.[46]

Por último, existe una diferencia fundamental entre la partera y el obstetra. La primera no brinda sólo atención prenatal y consejo, sino que permanece junto a la mujer desde el comienzo del parto y no la abandona hasta después del nacimiento. Le procura asistencia física y apoyo psicológico. Al asistente hombre se le llamaba solamente en caso de tener que realizar funciones cuya realización estaba prohibida a las parteras, como la versión podálica, la cesárea y el uso del fórceps. Era un técnico, no un consejero, ni un guía ni un confortador; trabajaba «sobre» la madre, no «con» ella, y esta diferencia subsiste en la actualidad, pues si bien el obstetra visita a la madre durante el embarazo, a menudo se presenta cuando el parto ya está muy avanzado e incluso, a veces, llega después de su conclusión. La partera, por el contrario, permanece con la madre durante todo el trance, en la sala de partos, como amiga y maestra.[47]

7

En el siglo XVII se produjo una plaga que duró doscientos años: la fiebre puerperal, directamente relacionada con el incremento de los hombres en la práctica de la obstetricia. (Debemos recordar de nuevo que la asepsia, el contagio y la infección bacteriana, eran desconocidas; las manos del médico o del cirujano y las de la partera eran conductores potenciales de bacterias. Pero, al contrario que las matronas, los médicos y cirujanos a menudo llegaban al parto después de haber atendido casos de enfermedad contagiosa, con lo que la posibilidad de contagio era mayor. Además, el obstetra asistía a muchos partos, a los que llegaba justamente a tiempo para aplicar el fórceps, y luego seguía su

---

46 Desde California hasta Dinamarca, las comadronas contemporáneas se sienten orgullosas de utilizar sólo sus manos, lo cual confirma todo lo anterior, según señala Suzanne Arms, op. cit.

47 Sheila Kitzinger, *The Experience of Childbirth*, Baltimore, Pelican, 1973, p. 12; Janet Brown *et al.*, *Two Births*, Nueva York, Random House, 1972.

camino. La comadrona, en cambio, se quedaba con la parturienta desde el comienzo de los dolores hasta después del nacimiento, a veces hasta varios días después.) Cuando en las ciudades europeas aumentó el número de maternidades, la enfermedad —apenas conocida al principio— había alcanzado proporciones de epidemia. En Lombardía, una provincia francesa, durante un año ninguna mujer sobrevivió al parto; en el mes de febrero de 1866, pereció un cuarto de todas las mujeres que dieron a luz en la maternidad del hospital de París.[48]

Se creyó que la fiebre puerperal era una epidemia, y las «influencias epidémicas» se consideraban, «hasta el momento, inexplicables cambios atmosféricos que, en ocasiones, se diseminan por todas partes».[49] Las condiciones sanitarias de todos los hospitales eran insuficientes, y se destinaban a los pobres, a quienes no podían pagar la visita de un doctor en su domicilio. Las condiciones sanitarias de un hogar de clase media eran mucho menos dudosas que las de un hospital, con su exceso de pacientes, las sábanas mal lavadas, toneles abiertos llenos de desperdicios, vendas usadas, falta de ventilación, y la presencia siempre visible de la muerte. Entre los siglos XVII y XIX, las salas de partos estaban en tan malas condiciones como las de siglos anteriores o eran aún peores. Un visitante del nuevo hospital de Budapest observó en 1860:

> Las pobres parturientas yacen sobre la paja, esparcida por el suelo. Algunas están sobre bancos de madera, y otras acurrucadas en los rincones de la habitación, cansadas y consumidas... Por todas partes vi ropa de cama sucia, vieja, gastada y hasta en harapos.[50]

Oliver Wendell Holmes explica que, hacia 1840, en el hospital maternal de Viena, la mortalidad provocada por la «fiebre de parto» fue tan elevada que hubo que enterrar a dos mujeres en cada ataúd a fin de disimular la verdadera cantidad de fallecidas.[51]

---

48 Finney, op. cit., p. 238.

49 I. P. Semmelweis, «The Etiology, the Concept and the Prophylaxis of Childbed Fever» (1861), en *Medical Classics*, vol. 5, núm. 5, enero de 1941, p. 357.

50 Finney, op. cit., p. 191.

51 Ibídem, p. 218.

La fiebre de parto o puerperal fue el nombre erróneo dado a un tipo mortal de envenenamiento sanguíneo. William Harvey, en el siglo XVII, el primer médico que diseccionó un cuerpo femenino y observó directamente los órganos reproductores, describió el aspecto del útero después del parto como «una herida abierta», muy absorbente y en extremo vulnerable a la contaminación. Cualquier sustancia orgánica en descomposición que tuviera en las manos el asistente al parto se volvía fatal una vez introducida en la vagina de una parturienta o de una mujer que acabara de dar a luz. Pero durante siglos, la enfermedad se consideró una epidemia misteriosa, parte de la maldición de Eva. Las mujeres sabían muy bien que dar a luz en los hospitales entrañaba más posibilidades de muerte que hacerlo en casa. Sin embargo, a la mayoría de las mujeres pobres que buscaban ayuda obstétrica se les exigía tener los hijos en los hospitales públicos, tal vez porque se las consideraba material de experimentación y enseñanza, igual que ocurre en la actualidad. Muchas huían de los hospitales, y otras se suicidaban antes que ingresar.

Mientras, los orígenes potenciales de la enfermedad seguían sin explicación, y las mujeres continuaban muriendo, no por el parto sino por la acción infecciosa del estreptococo en el útero, en absoluto unido inevitablemente al proceso de gestación. Mató a Mary Wollstonecraft, a quien conocemos, y a miles de mujeres de las que nada sabemos, cuyo genio y potencial influencia sólo podremos tratar de imaginar. Y el espectro de la muerte, más que nunca en la historia de la maternidad oscureció el espíritu al cual se sometía cualquier mujer. La ansiedad, la depresión, la sensación de ser una víctima para el sacrificio, todos los componentes conocidos de la experiencia femenina, se volvieron más que nunca invisibles compañeros del embarazo y el parto.

La indiferencia y el fatalismo respecto de las enfermedades de las mujeres, que subsisten aún hoy entre ginecólogos y cirujanos, se reflejaron en el desinterés, cuando no en la abierta hostilidad, con que se encontraron los tres hombres que, durante doscientos años, se esforzaron en modificar la situación. En 1795, Alexander Gordon, un médico escocés, publicó sus observaciones acerca de la fiebre del parto; dicha fiebre, escribió, «ataca a las mujeres sólo cuando un facultativo las visita o las ayuda en el parto, o cuando las asiste una enfermera que previamente ha atendido a otras pacientes afectadas por la misma

enfermedad». En otras palabras, la enfermedad no era una epidemia misteriosa, sino contagiosa; es decir, transmitida por el contacto de un cuerpo con otro. Otros confirmaron la experiencia de Gordon, pero siguió sin mencionarse en los textos y en los manuales de ginecología y obstetricia la posibilidad de que la fiebre puerperal fuese una enfermedad contagiosa.

Aproximadamente cincuenta años más tarde, Oliver Wendell Holmes, un joven médico americano, siguió con las observaciones de Gordon y las completó con sus propios estudios detallados acerca del contagio en los casos que él mismo había visto o le habían relatado. Demostró con todo rigor que el portador de la enfermedad era el médico, quien la traspasaba de una paciente a otra.[52] La respuesta de sus colegas fue la ira ante la sola mención de que las manos de un médico pudieran estar sucias; la suciedad era la única acusación por la cual los médicos se nivelaban con las parteras. Acusaron a Holmes de irresponsable y de afán de notoriedad. Su ensayo *The Contagiousness of Puerperal Fever* [El carácter contagioso de la fiebre del parto] se convirtió en un clásico de la medicina muchos años más tarde.

En 1861, Ignaz Philipp Semmelweis, médico vienés, publicó un libro apasionado y obsesivo: *Etiología, concepto y profilaxis de la fiebre del parto*. Semmelweis había observado nacimientos y muertes durante más de cinco años en dos secciones del hospital maternal de Viena. (En la primera sección, el equipo estaba compuesto por médicos y estudiantes; la segunda la integraban exclusivamente parteras.) Descubrió que las mujeres pobres, que literalmente daban a luz en las calles de Viena, morían en menor proporción que las internadas en la primera sección. Se convenció de que la fiebre puerperal no era un brote epidémico que asolaba a toda una comunidad y tenía, en cierto modo, algo que ver con el hospital, y sobre todo con el equipo de médicos. Hasta las pobres mujeres vienesas sabían que tenían más posibilidades de sobrevivir en la clínica atendida por parteras que en la sección de médicos. «Que temen de verdad la primera sección puede ser ampliamente demostrado, porque hay que soportar las escenas descorazonadoras de mujeres que, retorciéndose las manos,

52 O. W. Holmes, «The Contagiousness of Puerperal Fever» (1843), en *Epoch-Making contributions to Medicine, Surgery and the Allied Sciences*, Filadelfia, 1909.

imploran de rodillas que les permitan ingresar en la segunda sección, después de haber conocido la primera, que les inspira desconfianza y donde es excesiva la presencia de hombres».[53]

Semmelweis estaba impresionado por el espectáculo de tanto sufrimiento y tanta muerte. No obstante, no podía descubrir la razón hasta que se abrió una grieta en su vida personal. Se fue a Venecia de vacaciones, y mientras estuvo fuera, un viejo amigo y colega murió a causa de una herida que se hizo en el dedo durante la disección de un cadáver.

> El profesor Kolletschka [...] enfermó de linfangitis y flebitis [...] y murió mientras yo estaba en Venecia. La causa fue pleuresía bilateral, pericarditis, peritonitis, meningitis y una metástasis que se le formó en un ojo días antes de su muerte. Todavía animado por mi visita a las casas artísticas venecianas, y conmovido aún por la noticia de la muerte del profesor, acudió a mi mente, con irresistible claridad provocada por este estado de excitación, la idea de que era uno solo el mal que se llevó a Kolletschka y el que, ante mis ojos, causó la muerte de tantos cientos de personas.[54]

Semmelweis reconoció que las partículas cadavéricas, que no se podían quitar con el simple lavado, se trasladaban de la sala de disección a las mujeres en trance de parto. Así como el tajo en el dedo del profesor había absorbido esas partículas y las había transmitido a su corriente sanguínea, envenenándola mortalmente, así también una mano que estuviera impregnada con estas partículas podía introducirlas en el útero, con resultados fatales. Semmelweis inició una campaña para obligar a todos los médicos y estudiantes a lavarse las manos con limo clorinado antes de entrar en la sala de partos. Y una vez lo hubo logrado, la tasa de mortalidad en la primera sección disminuyó hasta alcanzar el nivel de la segunda.[55]

Los descubrimientos de Semmelweis y sus polémicas con los otros médicos y con las clínicas, fueron objeto de tantas impugnaciones, que muy pronto los médicos políticamente poderosos

---

53 Semmelweis, op. cit., pp. 369-375.

54 Ibídem, p. 391.

55 Ibídem, p. 395.

le desacreditaron entre la profesión, e hicieron lo posible para arruinar su carrera en Viena. Sin embargo, él no acusó a nadie con más crueldad que a sí mismo.

> Debido a mis convicciones, debo confesar aquí que sólo Dios sabe la cantidad de pacientes que, por mi causa, bajaron a la tumba antes de tiempo. Trabajé largamente con cadáveres, más que la mayoría de los obstetras, y si acuso de tales manipulaciones a otros médicos, es sólo para sacar a la luz la verdad, desconocida durante siglos, con terribles consecuencias para la raza humana.[56]

Se vio obligado a abandonar Viena y dirigirse a Budapest, donde aceptó un puesto en una clínica de maternidad. Allí, «directamente bajo las ventanas del departamento de obstetricia se encuentra la cloaca abierta, a la cual se arrojan los desechos líquidos de la anatomía patológica».[57] Trabajar en circunstancias tan calamitosas, ver sus descubrimientos acumulados con tanto esfuerzo rechazados en uno y otro país, afectó al cerebro de este hombre emocionalmente vulnerable, y en 1865 fue internado en el manicomio de Viena. Algunos días antes de su ingreso se había herido en la cabeza mientras operaba, y murió al poco tiempo, igual que Kolletschka y que las miles de mujeres cuyo destino le había obsesionado. Veinte años después, tras la defensa por Lister del principio de asepsia en cirugía, y a raíz de la demostración a cargo de Pasteur de la realidad de la infección bacteriana, se aceptó por fin la exigencia de Semmelweis de que los médicos se lavaran las manos, y se le erigió una estatua en Budapest.[58] Finalizaban así los doscientos años de azote de la fiebre puerperal y comenzaba la era del parto tecnificado y con anestesia.

---

56 Ibídem, p. 400. Véase también A. Janik y S. Toulmin, *Wittgenstein's Viena*, Nueva York, Simon and Schuster, 1973, p. 35.

57 Semmelweis, op. cit., p. 417.

58 Finney, op. cit., p. 223.

7. El parto alienado

En la literatura del movimiento feminista contemporáneo se repiten las metáforas acerca de la partería y el parto: un póster feminista ostenta la inscripción: *«Soy una mujer: me doy a luz»*.[1] Semejante imagen conlleva un proceso doloroso, elegido, intencionado: la creación de lo nuevo. No obstante, para muchas mujeres el parto no significó una elección, ni un acto consciente. Desde los tiempos prehistóricos, el parto prematuro se asoció con el miedo, con la angustia física, con la muerte, y con todo un torrente de supersticiones, falta de información y teorías teológicas y médicas; es decir, con lo que, según se nos enseñó, debíamos sentir: desde una aceptación voluntaria del papel de víctimas hasta la plenitud del éxtasis.

Los hebreos creyeron que el parto era consecuencia de la maldición que recayó sobre Eva después de haber tentado a Adán. Los romanos lo denominaron poena magna, «el gran dolor». *Pero* poena significa también castigo, sanción. Los escritores de todos los tiempos han afirmado que el parto es el sufrimiento más terrible que puede afligir a la vida humana. Lawrence Freedman y Vera Ferguson, en un ensayo acerca del mito del «parto sin dolor» en las sociedades primitivas, publicado en 1950, señalan que la expectativa agónica durante el parto es común a las sociedades rudimentarias y a las postindustriales. Margaret Mead sugiere que

1 Publicado por Times Change Press, 62 West Fourteenth St., Nueva York.

«aunque se les permita presenciar los partos, los hombres participan de la forma en que siempre se consideró el parto, y he visto a hombres contorsionarse en el suelo evocando una magnífica pantomima del parto doloroso; sin embargo, jamás habían visto o escuchado a una mujer en ese trance».[2] Nancy Fuller y Brigitte Jordan informan que durante su trabajo de campo con las indias mayas presenciaron partos difíciles y sencillos, pero el sufrimiento es algo que las parteras y los asistentes toman en cuenta, no solamente para ayudar sino para ver «cómo sufren las mujeres».[3]

La mujer que se dispone a cruzar el Canal de la Mancha o a subir a las alturas más elevadas, es consciente de que su sistema nervioso soportará tensiones, se pondrá a prueba su valor, e incluso su vida estará en peligro; mas a pesar de las exigencias de su corazón, sus pulmones y sus músculos, al realizar semejante esfuerzo piensa, en principio, que se trata de un desafío y no de dolor. La mayoría de las mujeres, cultas o incultas, llegan al parto como si se tratara de un acontecimiento formal: misterioso, a menudo mágico, una especie de suplicio en el potro o una «experiencia extrema». Casi nunca se ha considerado como la forma de conocer nuestro cuerpo y congraciarnos con él, ni de descubrir nuestros recursos físicos y psíquicos.

Es tan difícil pensar en el dolor como en el amor; ambos están saturados de asociaciones que se remontan a un estadio primario de la vida, y de actitudes culturales forjadas en el lenguaje. Sin embargo, el dolor y el amor están articulados en la teoría de la maternidad, y es tan profunda la referencia para todas las mujeres, sean o no madres, que se hace preciso examinar más de cerca su significado. A veces se intenta dividir el dolor en categorías de percepción sensorial —una respuesta a un estímulo mesurable— y de experiencia psicológica.[4] Resulta muy útil separar la sensación de la emoción o el cuerpo de la mente, cuando tratamos de comprender la experiencia femenina en su totalidad, y

2 Lawrence Freedman y Vera Ferguson, «The Question of “Painless Child birth” in Primitive Cultures», *American Journal of Orthopsychiatry,* vol. 20 (1950), p. 368, 370; Margaret Mead, *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World,* Nueva York, Morrow, 1975, p. 277.

3 Nancy Fuller y Brigitte Jordan, «Birth in a Hammock», *Women: A Journal of Liberation*, vol. 4, núm. 3, p. 24-26.

4 Freedman y Ferguson, op. cit., p. 369.

en particular una de sus funciones —el parto—, tan cargada de fuerzas inconscientes y subjetivas, y tan dramática como sensación física.

La experiencia del dolor es histórica —encuadrada en la memoria y la anticipación— y, al mismo tiempo, relativa. El acceso a lo que denominamos dolor varía notablemente de un individuo a otro, y las condiciones bajo las cuales se experimenta pueden alterar la definición que da el que lo padece. Asimismo, tiene expresiones distintas según las culturas. Briffault proporciona ejemplos de mujeres maoríes y africanas en trance de parto para quienes la tradición consistía en no dejar escapar un solo gemido.[5] La exhibición emocional se acepta en ciertas culturas más que en otras, y además el comportamiento durante el parto puede reflejar todo un estilo de expresividad.

Pero el sufrimiento provocado por el parto tiene una importancia peculiar para las mujeres y para la relación de estas —ya sea como madre o, simplemente, como seres femeninos— con otras clases de experiencias dolorosas. De todas formas, ¿cuál es la idea primaria que parece apoderarse de las mujeres —no sólo en el parto— hasta el punto de arrancarnos de nosotras mismas o, aún peor, de convertirse en nuestro yo? ¿Podemos distinguir el dolor físico de la alienación y del miedo? El dolor ¿es destructivo o constructivo? ¿Quién determina la causa, naturaleza o duración de nuestro sufrimiento? Para las diversas culturas, las respuestas son diferentes. Pero en todas las culturas, las mujeres viven, conciben hijos y sufren.

Simone Weil, la notable mística y filósofa, distingue entre el sufrimiento —cuya característica es el dolor, aunque conduce al crecimiento y a la luz— y la aflicción, condición esta última propia del oprimido, del esclavo, de la víctima del campo de concentración obligada a transportar piedras pesadas de un lado a otro en el mismo patio, constantemente y sin objeto. Insiste en que no se debe buscar el dolor, y objeta la aflicción innecesaria. Pero cuando el dolor es inevitable puede transformarse en algo útil, en algo que nos permite traspasar los límites de la experiencia para tener acceso a las cosas esenciales de la vida y a las

---

5 Robert Briffault, *The Mothers,* Nueva York, Johnson Reprint, 1969, vol. I, pp. 458-459.

posibilidades que abriga nuestro interior. No obstante, insiste en la semejanza entre la aflicción pura con la debilidad, la espera, la desconexión, la inercia y el «tiempo fragmentado» de quien está siempre a disposición de los demás.[6] Esta observación proyecta mucha claridad sobre la condición femenina, y ante todo, sobre la experiencia de dar a luz.

La imagen que Weil utiliza del campo de concentración es también la del trabajo forzado, en contraste con la tarea que tiene un objetivo y un sentido auténticos. El trance del parto ha sido una forma de trabajo forzado. Durante siglos, las mujeres carecieron de medios para prevenir el embarazo, y llevaron consigo la sanción bíblica de la maldición de Eva hasta la sala de partos. En el siglo XIX, la posibilidad de eliminar «el dolor y el trabajo» significó una nueva clase de prisión para las mujeres: la inconsciencia, las sensaciones adormecidas, la amnesia, la pasividad absoluta. Las mujeres pudieron optar por la anestesia, y para las que lo hicieron primero fue una elección consciente, incluso atrevida. Sin embargo, evitar el dolor —físico o psíquico— es un mecanismo peligroso, que nos puede inducir a perder contacto, no sólo con nuestras sensaciones dolorosas, sino también con nosotras mismas. En el caso del parto, el dolor ha sido una etiqueta aplicada indiscriminadamente a todas las sensaciones que se producen durante el parto; una etiqueta que se apodera de la complejidad de la experiencia física de la mujer en tanto que individuo, y la niega.

2

El patriarcado enseñó a la mujer en trance de parto que su trabajo tenía un propósito; que era el propósito de la existencia de la nueva vida que ella hacía posible y que (sobre todo en el caso de parir un varón) era valiosa. Es decir, que el valor de la mujer dependía de este nacimiento. Como medio de reproducción, sin el cual las ciudades y las colonias no podrían expandirse, sin el cual la familia desaparecería y su prosperidad pasaría a manos

---

[6] Simone Weil, *Waiting for God,* Nueva York, Putnam, 1951, p. 177; Cahiers, París, Librería Pion, 1953, p. 9.

de los extranjeros, la mujer se vio colocada en el punto de convergencia de una serie de fines que le eran ajenos, pero que a menudo hizo suyos. Tal vez la mujer en trance de parto supone que trae al mundo a un soldado que luchará por la tribu o por el Estado nación; una nueva cabeza de la próspera clase terrateniente y burguesa, un nuevo sacerdote o rabino para la fe de sus mayores, o una nueva madre encargada de continuar con la renovación de la vida. Después de aceptar este fin propuesto por el patriarcado, la mujer puede encerrarse en la feminidad, mientras su cuerpo engrosa año tras año, y así se relacionan para ella el dolor y el sufrimiento con su valor último en el mundo. Del mismo modo, tal vez sepa que su embarazo y su parto podrían tener como consecuencia una vida sin futuro, un hijo que no podrá ser bien alimentado o que al nacer se asfixiará: una vida perdida.

En el siglo XII, con el comienzo de la concepción romántica del amor en Occidente, otro elemento entró a formar parte de la red de sentimientos y actitudes ante el parto. El amor cortés y su tradición consideraron el matrimonio como lo que eran realmente —un afianzamiento de la propiedad—, y situó las auténticas manifestaciones emotivas, la fuerza y la energía vital, en el ámbito del amor-pasión: una relación secreta y muchas veces predestinada. Concebir un hijo del hombre por quien se sentía aquel amor-pasión equivalía a afirmar la singularidad de aquel amor; significaba llevarlo a una consumación tangible. Se creyó que los bastardos eran seres excepcionalmente vitales y dinámicos, engendrados en la intensidad de la pasión y no entre las sábanas opacas y obligatorias del matrimonio. Así, el hijo no sólo se convertía en la expresión del amor prohibido, sino en la integración del amante en el cuerpo de la amada. Podía ocurrir que él la abandonara, pero ella continuaba poseyéndolo «en» su hijo, sobre todo si se trataba de un varón. Concebir un hijo «ilegítimo» con orgullo y de forma voluntaria, enfrentándose al juicio de la sociedad entera, ha sido, paradójicamente, una de las maneras en que las mujeres desafiaron al patriarcado. Un gesto tal de desafío aparece en *The Scarlet Letter*, cuando Pryne cose magníficamente los trajes para su hija Pearl y decora los suyos con la etiqueta de «adúltera». De modo que el parto pudo ser doloroso, peligroso y no deseado; pero también fue convertido en un propósito, en un acto de afirmación de la propia dignidad por parte de una mujer obligada a afirmarse primero con su biología.

Entre la sensación de producir una persona o varias, necesaria, y cumplir nuestro destino como mujeres, y la ambivalencia o el rechazo de la maternidad por parte de las mujeres del siglo XX, existe un conjunto de emociones que no han sido examinadas. La mujer joven y educada del siglo XX, que tal vez observó la vida de su madre o que intentó forjarse un yo autónomo en una sociedad que insiste en el destino reproductor de la mujer, con razón sintió que la elección se basaba en una inevitable alternativa: la maternidad o la individualidad, la maternidad o la creatividad, la maternidad o la libertad. La heroína de Doris Lessing, Martha Quest:

> Lo vio todo con claridad. Aquella frase, «tener un bebé», resumía el pensamiento de cualquier muchacha ante el primer hijo; no era más que una máscara que encubría la verdad. Nada podía ser más atractivo que la imagen turbadora de una mujer, semejante a una Madonna, con un niño desvalido entre los brazos. Lo que nadie veía, lo que todos coincidían en ocultar, era la mujer de mediana edad que no había hecho nada excepto engendrar dos o tres ciudadanos comunes y aburridos en un mundo que ya desbordaba de ellos.[7]

La razón no es solamente que «el mundo desbordaba de ellos», sino que, además, Martha se resiste a la noción del hijo como fin en sí mismo; ve, con amarga lucidez, más allá de la imagen sentimental de la maternidad, la vida entera de la mujer definida como madre. En vez de «una experienncia extrema», se da cuenta de que se trata de una condición continua. Tanto para la mujer creadora como la que vive en la pobreza, el hijo puede ser un desastre, un «enemigo interior». En la novela de Cora Sandel, *Alberta and Freedom*, una joven escritora empobrecida que se ha quedado embarazada de su amante confiesa a Liesel, otra artista:

> - Hasta hoy no pensé que pudiera entrever algún camino en mi trabajo —dijo, en parte para sí—. Tengo grandes deseos de escribir, pero de una forma muy distinta a la de antes.
>
> - ¡Oh! —Liesel hizo un gesto con la mano—. Eso es precisamente lo que ocurre cuando creemos que hemos comenzado a lograr algo. Entonces llega y todo se interrumpe...

---

7 Doris Lessing, *A Proper Marriage,* Nueva York, New American Library, 1970, p. 274.

Existe, sin embargo, una necesidad —ya sea instintiva, psicogenética o cultural— de someterse al desastre. Alberta comienza a fijarse en las madres con hijos que caminan por la calle:

> No tienen a nadie que los cuide, atadas a ellos de la mañana a la noche, obligadas a olvidar todo lo demás por culpa de este fardo blanquísimo, a sacrificarlo todo por él. Y Alberta sintió que se rebelaba. «Todavía no estoy preparada —pensó—; no he logrado nada. ¿Debo empezar a pensar en otro, incapaz, incluso, de mirar en otras direcciones?» Al mismo tiempo, se vio a sí misma observando la cantidad de fardos que las demás arrastraban y vestían, e instintivamente intentó atrapar los destellos de aquellas caritas bien envueltas en sus mantas.[8]

La profundidad de este conflicto entre la autoconservación y lo sentimientos maternales, se puede experimentar —a mí me ocurrió—como una agonía primaria. Y no es este el menor de los dolores que acarrea el parto.

Por último, una mujer que ha sentido a su propia madre como a una fuerza destructiva —aunque la acusación fuera o no justificada— puede abrigar el temor de que, convirtiéndose en madre, ella también se volverá destructiva. La madre de la mujer en trance de dar a luz, es, para bien o para mal, viva o muerta, un poderoso fantasma en la sala de partos

3

Ciertas actitudes muy arraigadas envuelven el embarazo y el parto en todo el mundo.[9] En ningún sitio se toma en cuenta a la mujer embarazada; si acaso, puede que su estado se considere como prueba de la capacidad sexual del marido; como peligroso

---

8 Cora Sandel, *Alberta and Freedom*, trad. Elizabeth Rokkan, Londres, Peter Owen, 1963, p. 231, 241; primera edición, 1931.

9 Margaret Mead y Niles Newton, «Pregnancy, Childbirth and Outcome: A Review of Patterns of Culture and Further Research Needs», en S. A. Richardson y A. F. Guttmacher (eds.), *Childbearing: lts Social and Psychological Aspects*, Baltimore, Williams and Wilkins, 1967. Consúltense también Elsie Clews Parsons sobre los tabús de la pregnancia en David Meltzer (ed.), *Birth*, Nueva York, Ballantine, 1973, pp. 34-38.

para las cosechas y para los hombres; como especialmente vulnerable a los designios del demonio o a otras influencias maléficas; como un estorbo o como poseedora de poderes curativos.[10] Estas actitudes culminan en el parto. La falta de material que nos informe acerca de la conducta durante los partos normales y del comportamiento de las madres en las diferentes culturas se debe a las hasta ahora poquísimas mujeres que observaron el comportamiento de las otras mujeres, y a que los antropólogos a menudo quedaron excluidos de los partos (a menos que fueran anormales), si bien se admitía a otros hombres (médico, brujo o sacerdote).[11] Pero existen reacciones emocionales compartidas por las parturientas de todas las culturas.

Grantly Dick-Read, el precursor del parto «natural», identificó en el trance de dar a luz una dinámica entre el miedo, la tensión y el dolor. El miedo encabeza la lista. Lo primero que siente una mujer que concibe su primer hijo es temor a lo desconocido. Durante toda su vida ha escuchado los relatos acerca del «sufrimiento de las mujeres». Es posible que haya asistido a partos, pero, sobre todo, siente que su cuerpo es presa de poderosas contracciones involuntarias, casi una sensación de estar posesa. Nunca se dijo a las mujeres que identificaran esta sensación como «contracciones»; las describieron las parteras, los cirujanos, los sacerdotes y las madres como «dolores» y hasta como castigo. En lugar de considerarlas como procesos físicos emocionales, la mujer las califica como dolor.[12] No sólo se la ha educado socialmente para que espere el sufrimiento, sino que el misterio del proceso le provoca miedo. El estudio de Freedman y Ferguson acerca de la maternidad, citado más arriba, concluye

---

10 Durante mi primer embarazo, me invitaron a realizar una lectura de poemas en un antiguo y famoso colegio preparatorio para muchachos de Nueva Inglaterra. Cuando el maestro que me invitó se dio cuenta que estaba en el séptimo mes, canceló el acto con la excusa de que mi gravidez imposibilitaría a los muchachos prestar atención a mi lectura. Fue en el año 1955.

11 Mead y Newton, op. cit., p. 148.

12 K. D. Keele señala que «en el pensamiento primitivo, el dolor se relaciona íntimamente con la introducción de un objeto o de un espíritu en el cuerpo. Se cree, en efecto, que la enfermedad dolorosa tiene como causa el espíritu de otra persona, muerta o viva, que busca un cuerpo nuevo. Por ello se considera el embarazo como la penetración de un espíritu que intenta el renacimiento a través del cuerpo de una mujer». *Anatomies of-Pain*, Oxford, Blackwell, 1957, p. 2.

que el miedo a sufrir proviene de «un conocimiento que deriva, empíricamente, de mutilaciones y muertes» o del nacimiento de monstruos. El temor a la muerte es inseparable del que inspira lo desconocido.

Existen culturas en las que se cree que la parturienta es especialmente vulnerable a las influencias ocultas del mal durante el parto y, antes, durante el embarazo. Así, la noción de enfermedad está íntimamente relacionada con la de nacimiento. Niles Newton observa que los indios cunas de Panamá «consideran el parto algo tan anormal que la madre asiste diariamente al médico durante todo el tiempo que dura el embarazo para procurarse medicinas que la ayuden, y, durante el parto, también se la medica constantemente». En las maternidades americanas se considera el nacimiento, de manera semejante, como una operación quirúrgica, y siempre como un acontecimiento médico.

La idea del nacimiento como enfermedad está muy extendida. Las parteras de los pueblos hindúes pertenecen siempre a la casta de los «intocables», y en algunas regiones de la India la madre se considera «intocable» durante el nacimiento y diez días después. Igualmente, en 1951 se informó de que se recluía a las mujeres vietnamitas durante largo tiempo después de haber dado a luz, a fin de no acarrear mala suerte a los demás. Las mujeres arapesh daban a luz en una zona «reservada para la excreción, para menstruar y para guardar el alimento de los cerdos». Entre los pueblos judíos, cristianos y árabes, y desde el Cáucaso hasta Sudamérica, encontramos el ritual de purificación de las mujeres después del parto. Newton observa que (igual que con los tabúes menstruales) la «enfermedad» postparto al menos procura a la madre cierto alivio de sus tareas diarias y una oportunidad para la concentración ininterrumpida y pacífica en su nueva relación con el bebé. Pero incluso donde esto se produce, se exige la abominación de la carne femenina. El desprecio físico y la sospecha del propio cuerpo no es una emoción demasiado favorable para quien se dispone a participar de una experiencia física tan intensa.[13]

[13] Ibídem, pp. 170-175

Por último existe el dolor de la culpa sexual. En ciertas culturas se exhorta a las mujeres en trance de parto para que confiesen si ha habido adulterio. Las connotaciones sexuales del embarazo y del parto pueden provocar no sólo vergüenza y turbación durante el primero, sino también sentimientos de culpa durante la íntima y obligada exhibición de la sala de partos. El terror a dar a luz monstruos, según observa Sheila Kitzinger, tiene que ver con «la cristalización de profundos sentimientos de culpa. La muchacha quiere castigarse a sí misma por medio a la expiación, quiere librarse de la culpa quitándose su monstruosidad del interior del cuerpo propio, como si se tratara de la encarnación de su mismo mal».[14] Una vez más, la culpa sexual y la corrupción física están inextricablemente asociadas en las mujeres, y en todo el mundo son causa de enorme tensión.

Tales actitudes negativas, encontradas tanto en las culturas primitivas como en las más avanzadas convierten el parto en una ordalía física y mental. Se atribuye al cuerpo femenino un significado profundo, de carácter mágico, que le hace vulnerable o portador del mal, sucio y materialización de la culpa. Estas creencias, bien arraigadas, afectan a la relación femenina con el proceso sexual, en la misma medida que puedan hacerlo la ignorancia o la realidad patente de riesgo y peligro. Pero la cultura occidental contemporánea comparte muchas de estas actitudes, y ha realizado sus propias contribuciones a la alienación de las mujeres durante el proceso del nacimiento.

4

Ya sea en las culturas carentes de escritura o en las otras, el miedo al dolor del parto puede provenir (y a menudo proviene) de las fábulas, las alusiones y las anécdotas; más tarde, se verán reforzadas por la literatura. Cuando tenía trece o catorce años, leí y releí pasajes de novelas que relataban nacimientos, y traté de imaginar qué había ocurrido realmente. No tenía películas o fotografías para comprenderlo, pero en mi novela favorita, *Anna Karenina,* hallé la descripción del parto de Kitty Levin, tal y como lo vio su marido:

---

[14] Sheila Kitzinger, *The Experience of Childbirth,* Baltimore, Penguin, 1973, pp. 17-25

> La cara congestionada y agónica de Kitty, con un mechón de cabello pegado a su frente húmeda, estaba vuelta hacia él, buscaba sus ojos...
>
> Habló con rapidez y trató de sonreír, pero, de pronto, su cara se distorsionó con dolor y lo apartó de su lado. —¡Oh, es terrible! Me muero... ¡Moriré! ¡Vete, vete!— gritó, y el mismo aullido sobrenatural atravesó con su eco toda la casa.
>
> Apoyó la cabeza contra el quicio de la puerta, permaneció en la habitación contigua y oyó a alguien chillar y sollozar de una forma como jamás había escuchado. Supo que esos sonidos provenían de alguien que una vez había sido Kitty […]
>
> A su pesar, corrió de nuevo a la habitación. Lo primero que vio fue la cara de la partera, más seria y consternada que nunca. El rostro de Kitty no estaba allí. En su lugar había algo horrible, horrible a causa de la tensa distorsión y los sonidos que emitía [...] Los gritos terribles se sucedieron rápidamente hasta que parecieron alcanzar el punto culminante del horror. De pronto cesaron [...] Oyó un suave movimiento, un rebullir, el sonido de una respiración agitada, y la voz de ella, vacilante, vibrante, tierna y feliz mientras susurraba: «¡Ya está!».[15]

El caso de la princesa Lise, en *Guerra y paz*, fue menos feliz:

> Cesó el grito y pasaron todavía unos segundos. De pronto, se oyó un chillido terrible. Provino de la habitación. No podía ser de ella; ella no podía gritar así. El príncipe Andrés corrió hacia la puerta; los gritos cesaron y oyó el lamento de una criatura.
>
> […] Una mujer salió corriendo de la habitación y, al toparse con el príncipe, se detuvo, vacilante en el umbral. Penetró en la alcoba de su esposa y encontró a esta recostada, muerta, en la misma postura en que la había visto cinco minutos antes...[16]

Ambos pasajes, desde luego, fueron escritos por un hombre y con la conciencia de un padre.

Me consideré una joven informada de estas «cosas de la vida»; mi madre, a diferencia de las madres de muchas de mis amigas, me había descrito el acto sexual y la concepción en términos generales, sin histerismos. Pero el proceso del parto seguía siendo

---

15 Leon Tolstoi, *Anna Karenina,* Baltimore, Penguin, 1954, pp. 747-748 [ed. cast.: *Ana Karenina,* Madrid, Espasa, 2000].

16 Leon Tolstoi, *War and Peace,* Nueva York, Simon & Schuster, 1964, p. 44 [ed. cast.: *Guerra y paz,* Barcelona, El Aleph, 2000].

un misterio para mí. Imaginé que los dolores podían ser provocados por el retorcimiento de la cabeza de la criatura pugnando por salir a través del pequeño orificio de la vagina. ¿Cómo podía dejar de ser doloroso? Había oído referencias a los partos con fórceps, e imaginé un inmenso instrumento que laceraría a la madre mientras arrancaba de su cuerpo al bebé. Pero ¿cómo era posible que el dolor cesara inmediatamente, una vez nacida la criatura? ¿Y por qué Lise había muerto «en la misma postura en que [él] la había visto cinco minutos antes»? ¿Qué la mató? ¿Cómo podía ocurrir todo tan deprisa? Y, además, algo terrible había en las descripciones de Tolstoi acerca de las mujeres que pasaban por el trance del parto: «... Estos sonidos provenían de alguien que una vez había sido Kitty». «Un chillido terrible [...] No podía ser de ella; no podía gritar así». Una, entonces, se desesperaba o bien se deshumanizaba ante el dolor.

Por encima de los relatos novelísticos de partos —poquísimos; otro episodio de tal tipo lo leí en *La buena tierra,* de Pearl S. Buck—, yo sabía que mi nacimiento fue lento y prolongado, que a mi madre la consideraron «una heroína» por haber soportado el trance. En la biblioteca de mi padre vi un volumen grueso, negro y rojo; era un manual escrito por el tocólogo que me trajo al mundo: *Obstetrics,* de Williams. No encontré ni una sola fotografía de una mujer en trance de parto; se hablaba de perineo, episiotomía, de las partes inferiores —que me parecieron semejantes y distintas de las mías— estiradas más allá de lo imaginable por la cabeza de la criatura. Igual que cualquier muchacha de mi edad, no pude imaginar que mi cuerpo estuviera preparado para soportar ese cataclismo.

Dick-Read observa que, según los informes de muchas mujeres, los gritos no son motivados por el dolor sino por el miedo al dolor, y exigen que se las duerma a fin de poder huir de los terrores de lo desconocido. Durante siglos, sobre todo en la época de la fiebre puerperal, las fantasías macabras tuvieron una base indiscutible en el hecho estadístico. No obstante, incluso en el lugar y en la época en que la mortalidad maternal es baja, la imaginación de la mujer, que piensa en su muerte durante el parto, adquiere la precisión de la metáfora. Bajo el patriarcado es característico que la vida del hijo se prefiera a la de la madre; su autonomía como ser separado parece destinada a entrar en conflicto con la criatura que concibe. El papel autodestructor de la

Gran Madre (implícitamente vinculado a la represión y al furor) suplirá la «muerte» de la mujer o de la muchacha que alguna vez abrigó esperanzas y concibió fantasías acerca de sí misma, sobre todo habida cuenta que nunca se realizaron. Para la mujer sin recursos o para la que sólo depende de sí misma económicamente, el nacimiento de una criatura puede implicar otro tipo de muerte: una nueva responsabilidad en la lucha por sobrevivir.

Pero existe otra clase de miedo que parece más elemental: el miedo al cambio, a la transformación, a lo desconocido. El embarazo puede experimentarse como la extinción de un nivel primario del yo, tal como lo sugieren los apuntes diarios de una mujer europea:

> Al ver mi cara en el espejo, me pareció extraña. Mi carácter se oscureció. Me asaltaron deseos infantiles, desconocidos para mí, y violentas aversiones no menos infantiles. Soy una persona que piensa con frialdad, pero en aquellos momentos mi razonamiento se tornó opaco, hasta disolverse, impotente, en lágrimas; las lágrimas de una criatura desvalida que no era yo misma. Pero, al propio tiempo, yo era una y la otra. ¿Podía sujetar estos cambios con mi voluntad? Alguna vez pensé que, en efecto, podía, y otras me di cuenta de que escapaban por completo a mi control. Y no durante un breve y pasajero momento de rapto, que por su parte los hombres también experimentan, sino durante nueve meses pacíficos, de observación [...] Entonces nace. Le oí gritar con una voz que ya no era la mía.[17]

Claro que no todas sienten el período de gravidez como un conjunto de «rasgos extraños» que se le «imponen», como le ocurrió a esta mujer de «lógica fría». De ella se podría decir que lo más extraño y desconocido estaba realmente soterrado: los aspectos negados de su propia naturaleza. Durante el embarazo se producen en la vida de la madre cambios precursores. Incluso la que entrega a su hijo en adopción, durante el parto ha sufrido cambios físicos y psíquicos irreversibles. Y la mujer que continúa teniendo hijos descubrirá cambios en el ritmo y en las prioridades de su vida, tanto en la esfera más profunda como en la más trivial. La mujer que durante mucho tiempo ha deseado y ha aguardado un hijo puede anticipar la maternidad con su ardorosa imaginación, pero también debe realizar la mudanza de lo conocido a lo extraño, proceso que jamás se presenta sencillo.

---

17 Elizabeth Mann Borgese, *The Ascent of Woman,* Nueva York, Braziler, 1963, p. 44.

5

El fórceps y su monopolio a cargo de los profesionales masculinos fue decisivo para que el nuevo sistema médico machista se apropiara de la práctica de la obstetricia. En 1842, un médico de Georgia descubrió que se podía evitar el dolor con la inhalación de éter; muy pronto, tanto el éter como el óxido nitroso fueron introducidos en la odontología. La palabra anestesia, sugerida por Oliver Wendell Holmes, se generalizó. En 1847, James Simpson, en Escocia, utilizó éter en un parto, y demostró que las contracciones del útero continuaban aunque la mujer permaneciera inconsciente. Inició el experimento y alivió con cloroformo los dolores del parto. Se produjo una feroz oposición teológica: en efecto, la clerecía atacó la anestesia como si fuera «la corrupción de Satanás, ofrecida en apariencia para beneficiar a las mujeres, pero, en última instancia, para endurecer a la sociedad y arrebatar a Dios las demandas de auxilio, surgidas de lo más hondo del ser, en las situaciones difíciles».[18] La posibilidad de sustraerse a la maldición de Eva pareció amenazar los fundamentos de la religión patriarcal, pues los gritos de las mujeres en trance de parto se emitían para mayor gloria de Dios Padre. Aliviar el sufrimiento femenino significaba «endurecer» a la sociedad, como si la única alternativa a la mater dolorosa —la madre eternamente sufriente y suplicante cuyo ejemplo lo da la Virgen— fuera la Medusa cuya mirada petrifica a los hombres.

Semejante punto de vista halla todavía su expresión en la retórica antiabortista, y se extiende más allá de toda simple consideración al feminismo en general. Después de la muerte horrible y lenta de Mary Wollstonecraft a causa de una septicemia, el reverendo Richard Polwhele observó con complacencia que «sucumbió a una muerte que marca de forma inequívoca la diferencia entre los sexos, y con ella el destino de las mujeres, expuestas a un tipo particular de enfermedades».[19]

---

18 Walter Radcliffe, *Milestones in Midwifery*, Bristol, Wright, 1967, p. 81; R. P. Finney, *The Story of Motherhood*, Nueva York, Liverigth, 1937, pp. 169-175.

19 Claire Tomalin, *The Life and Death of Mary Wollstonecraft*, Nueva York, Harcourt, Brace Javanovich, 1974, p. 226.

La identificación de feminidad y sufrimiento[20] —tanto por las mujeres como por los hombres— ha estado unida al concepto de la maternidad como destino. La idea de la inevitabilidad del sufrimiento pasivo de la mujer se ha presentado a lo largo de la historia con diferentes características; no sólo bajo la apariencia de Eva o de la Virgen María sino, más tarde, como la asociación de pasividad y masoquismo que Helen Deutsch identifica con la feminidad «normal». Si la mujer medieval pagó con cada parto la transgresión de Eva, la mujer de clase media del siglo XIX podía adoptar el papel del Ángel de la Casa, de una mártir cuya feminidad era confirmada por la agonía padecida durante el parto. Oliver Wendell Holmes nos brinda una versión de aquella retórica:

> La mujer a punto de ser madre, o con su nueva criatura en el seno, debería ser objeto del cuidado reverente y de la compasión dondequiera que conciba su cálido peso o estire sus miembros dolorosos. El mismo paria que anda por las calles siente piedad por su hermana en la degradación cuando se advierte en ella la maternidad prometida. La venganza aflictiva de la ley [...] se detiene en su caída con una palabra que revela su clamor transitorio de misericordia. La plegaria solemne de la liturgia señala sus tristezas frente a los juicios múltiples de la vida, para rezar por ella en la hora del peligro.[21]

La valoración de la vida de una mujer parecería relacionarse con el embarazo y el parto reciente. No sólo se sospecha emocionalmente de las mujeres que se niegan a ser madres, sino

---

20 Olive Schreiner escribió en 1888 a Havelock Ellis: «Una vez dijo Dios Todopoderoso: "Fabricaré una máquina automática para hacer perdurar el sufrimiento, que será capaz de producir la más grande cantidad de dolor en un espacio dado". Entonces creó a la mujer. Pero no quedó satisfecho con que hubiera alcanzado el más alto nivel de perfección; de modo que creó un hombre de genio. Tampoco estuvo satisfecho. De modo que combinó a los dos e hizo a la mujer de genio […] y quedó satisfecho. Es la verdadera teoría [...] pero al final se sintió derrotado porque la máquina que había construido para prolongar el sufrimiento también podía gozar de la felicidad...». *Letters of Olive Schreiner, 1826-1920,* S. C. Cronwright-Schrein, (ed.), Londres, T. Fisher Unwin, 1924.

21 O. W. Holmes, «The Contagiousness of Puerperal Fever» (1843), en *Epoch-Making Contributions to Medicine, Surgery and the Allied Sciences,* Filidelfia, 1909. Esto, desde luego, era puramente sentimental. En el siglo XIX, antes y después, las mujeres dieron a luz en las cárceles y en los asilos. Por ejemplo, existe el relato de Emmeline Pankhurst de los gritos de una parturienta en una celda próxima a la suya. Midge McKenzie (ed.), *Shoulder to Shoulder,* Nueva York, Knopf, 1975, pp. 72-91.

que, además, se las considera peligrosas. «No es que se nieguen a continuar la especie sino que, además, privan a la sociedad de su fuerza emocional: el sufrimiento de la madre». Hacia 1920 se supuso que sufrimiento que soporta una mujer durante el parto es el elemento que mas contribuye al amor que tiene por su descendencia».[22]

Fue, en consecuencia una decisión revolucionaria —la única verdaderamente tal, de todo su reinado— la que adoptó en 1853 la reina Victoria, cuando aceptó ser anestesiada con cloroformo durante el nacimiento de su séptimo hijo. Así se opuso a la idea que de las mujeres tenía la tradición patriarcal y clerical. La influencia y el prestigio de la soberana eran tan sólidos que su decisión sancionó el uso de la anestesia como una práctica obstétrica digna.

Asimismo, durante el período victoriano, el cuerpo de la mujer fue un tabú mayor, más misterioso y sospechoso, aún que antes, de «enfermedades y desórdenes». Un foco de especulaciones más ignorantes que nunca. Los ginecólogos consideraron patológica cualquier clase de respuesta sexual femenina, y «el mito de la fragilidad de la mujer» amargó la existencia de las ciudadanas de clase media y alta. Se suponía que la educación atrofiaba los órganos reproductores de la mujer, y se creyó que el sufragio femenino daría lugar a la proliferación de «manicomios en cada condado y tribunales de divorcios en cada ciudad». Se realizaron clitoridectomías y ovariotomías en aquellas mujeres cuyo comportamiento acusaba «irregularidades», «intentos de suicidio» y «tendencias eróticas». La llamada «reverencia» por las mujeres (de las clases altas) en la Inglaterra victoriana y en Estados Unidos fue, sobre todo, de una gazmoñería exagerada.[23] Al comienzo del parto a la paciente se la colocaba en posición de decúbito supino, anestesiada con cloroformo, convertida en un ser absolutamente pasivo a fin de que el obstetra pudiera trabajar sobre ella como si se tratara de un maniquí. La sala de partos se convirtió en un teatro de operaciones, el parto era un «drama médico», y el tocólogo su héroe.

---

22 H. W. Haggard, *Devils, Drugs and Doctors,* Nueva York y Londres, Harper and Bros, 1929, p. 116.

23 B. Ehrenreich y D. English, *Complaints and Disorders: The Sexual Politics of Sickness,* Old Westbury (NY), Feminist Press, 1973, pp. 26-36.

A comienzos del siglo XX se desarrollaron nuevas formas de anestesia para el parto: el «sueño crepuscular» —mezcla de morfina y escopolamina— se utilizó ampliamente hasta que se descubrieron sus efectos tóxicos sobre el recién nacido. El amital sódico y el nembutal producían amnesia (y sólo en parte evitaban el dolor). Acerca del nembutal, la heroína de The Bell Jar, de Sylvia Plath, observa con amargura: «Pensé que sería semejante a la clase de droga que un hombre podría inventar».[24] El desarrollo de la anestesia epidural significó que la mujer podía quedar consciente y presenciar el nacimiento de su bebé, mientras quedaba paralizada de la cintura para abajo. Speert y Guttmacher, en su libro *Obstetric Practice*, admiten que el uso de este tipo de anestesia puede prolongar el segundo estadio del parto provocando «inercia uterina [...] y ausencia de esfuerzos voluntarios por parte de la madre, de modo que puede obligar al empleo del fórceps cuando el niño podría haber nacido antes sin recurrir a este instrumento (qué como es sabido en manos inexpertas puede provocar daños permanentes).

Hay varios recursos válidos para impedir el esfuerzo de la parturienta, cómo cuando esta padece del corazón, es tuberculosa o las circunstancias aconsejan la cesárea.[25] Pero las mujeres se preguntan ahora qué consecuencias psíquicas puede acarrearles, si están sanas, un estado de semiinvalidez que las mantiene despiertas, pero les impide participar activamente en el trance. No pudo inventarse una imagen más devastadora para ilustrar el cautiverio de la mujer: envuelta en sábanas, en posición supina, drogada, atada por las muñecas y con las piernas colocadas en estribos, en el preciso momento en que está trayendo la vida al mundo. Esta «liberación del dolor», como la «liberación sexual», coloca a la mujer físicamente a disposición del hombre, restando posibilidades a su propio cuerpo. Aunque de ninguna forma alteran su sujeción, tales prácticas pueden presentarse como progresivas.[26]

---

24 Finney, op. cit., pp. 186-190, *Sylvia Plath. The Bell Jar,* Nueva York, Bantam, 1972, p. 53.

25 H. Speert y A. Guttmacher, *Obstetric Practice,* Nueva York, Mc Graw Hill, 1956, p. 305.

26 Un médico de la década del treinta nos brinda la siguiente descripción del perfeccionamiento de la técnica obstétrica americana: «Al llegar [al hospital] [...] se le administra uno de los modernos analgésicos que acaban con el dolor. Muy

6

En los años cuarenta, Dick-Read observó que las sensaciones dé dolor surgían del miedo y de la tensión. Comenzó a entrenar a las futuras madres para que se relajaran, respiraran correctamente, comprendieran los diversos estadios del proceso del parto, y desarrollaran un control muscular por medio de ejercicios apropiados. Asimismo señaló la necesaria presencia de asistentes serenos y hábiles durante todo el parto, quienes debían actuar como generadores de confianza y seguridad, en lugar de cirujanos que más bien interfieren de manera innecesaria, acelerando el proceso. Sostuvo que la anestesia debía estar disponible, pero que no debía imponerse o administrarse como rutina. El trabajo de Dick-Read abrió un camino, y muchas de sus observaciones son todavía útiles. Sin embargo, en lo esencial, su actitud hacia las mujeres sigue siendo patriarcal: como si sintiera un temor reverencial genuino frente a la capacidad femenina de producir una vida nueva, escribe acerca de la «innata dependencia de la mujer», que encuentra su salida natural en la dependencia del médico. Considera que el proceso del nacimiento es de suyo «extático»: «Biológicamente, su deseo es la maternidad [señala, y añade]: *Varium et mutabile semper femina,* pero nunca como en el momento del parto». Para él, el parto es el momento de gloria de cualquier mujer, su propósito vital, su experiencia culminante. Si se quita el miedo y se refuerza el éxtasis, el parto puede ser algo natural...; es decir, virtualmente indoloro. Pero el obstetra sigue controlando la situación.[27]

---

pronto cae en una especie de sueño, en un estado seminconsciente en el umbral máximo del dolor, como dormida entre espasmos. A pesar de que pueden transcurrir horas antes de la aparición del bebé, ella permanece inconsciente; lo demás queda a cargo del médico y de los reflejos de la parturienta.

No se entera cuando la conducen a una sala de partos inmaculada, limpísima, la colocan en una mesa esterilizada y la cubren con sábanas igualmente esterilizadas. Tampoco puede ver al doctor o a las enfermeras, que visten batas y guantes blancos y esterilizados, ni el instrumental, brillante y previamente hervido, ni las soluciones antisépticas. No siente el llanto de su bebé cuando éste se enfrenta con el frío de este mundo, ni ve al doctor reparar las heridas que pueden producirse. Está como casi todos querríamos estar cuando el dolor se apodera de nosotros: dormida. Por último, despierta y sonríe: he aquí una madre que no guarda memoria de haber pasado por el trance de dar a luz». R. P. Finney, *The Story of Motherhood,* Nueva York, Liveright, 1937, pp. 6-7.

27 Grantly Dick-Read, *Childbirth Without Fear: The Principles and Practice of Natural Childbirth,* Nueva York, Harper and Row, 1970 [1944].

Durante los años treinta y cuarenta, varios obstetras soviéticos empezaron a aplicar las teorías de Pavlov acerca del reflejo condicionado. En Rusia se realizaron partos con éxito utilizando la hipnosis y la posthipnosis, que condujeron a aumentar el interés por la «sugestión», base para el primer entrenamiento prenatal: la creación, durante el embarazo, de «cadenas complejas de reflejos condicionados que serán aplicables en el momento del parto. La mujer grávida aprende a dar a luz igual que el niño aprende a leer o a nadar». Se alteraron los condicionamientos respecto del dolor y se establecieron nuevos reflejos: el método fue designado «analgésico verbal».[28] Pavlov había observado que:

> El discurso del hombre provee de estímulos condicionados, tan justos y condicionados como cualquier otro […]. Por ejemplo, un recuerdo de la vida precedente del adulto se conecta con estímulos internos y externos que llegan al córtex, señalándolos y reemplazándolos. Por lo tanto, puede provocar en el organismo las reacciones que están determinadas por los estímulos verdaderos.[29]

En 1951, el médico francés Ferdinand Lamaze visitó las maternidades de la URSS que aplicaban el método psicoprofiláctico, y lo introdujo en Occidente, en la maternidad que él mismo dirigía, donde atendía a los afiliados al sindicato de los metalúrgicos. Lamaze, mucho más que Dick-Read, hizo hincapié en la participación activa de la madre en cada una de las etapas del parto, y desarrolló una disciplina controlada y precisa que debía aplicarse en cada una de estas etapas. Cuando Dick-Read alentaba un nivel de «conciencia dormida» en el segundo estadio, Lamaze quería que la madre se mantuviera consciente para responder a una serie de signos verbales que le propondría el asistente, palpitando, empujando y resoplando. Suzanne Arms sugiere, en cambio, que el método Lamaze «tiene desafortunados efectos secundarios que alteran fundamentalmente la experiencia natural de la mujer, y transforman la profunda compenetración con su propio cuerpo en una distracción controlada». Durante «su control efectivo del

---

28 Pierre Vellay *et al., Childbirth Without Pain*, Nueva York, Datton, 1968, pp. 18-21.

29 K. D. Keele, *Anatomies of Pain,* Oxford, Blackwell, 1957, p. 182.

cuerpo», está «separada y apartada de las sensaciones, olores y visiones de su cuerpo que da a luz. Está demasiado absorbida [...] por dicho control...».[30]

El método psicosexual de Sheila Kitzinger, de Inglaterra, implica un concepto más amplio del parto, como un episodio inherente a la existencia femenina. Señala que una mujer debe aprender «a confiar en su cuerpo y en sus instintos» y comprender la compleja red de emociones con que se enfrenta a ese trance. Kitzinger insiste tanto en la educación física como psíquica, si se trata de que la madre conserve «su propia iniciativa, su control, su capacidad de decisión y su aptitud para la cooperación activa con el doctor y la enfermera». Es muy partidaria del alumbramiento en el hogar, preferentemente asistido por una comadrona.

Ella misma es madre de cinco hijos y establece inequívocamente que el «dolor en el parto es auténtico». Pero asimismo describe la experiencia sensual de la apertura de la vagina en el momento de la expulsión como algo intenso y a menudo excitante, más que como algo indoloro. Su concepción de la realidad femenina es más amplia que la de Dick-Read y Lamaze, pero ella, como otros que han escrito sobre el tema, da por sentado que las criaturas nacen sólo en el seno de las parejas debidamente casadas, y que el esposo —que asiste y que participa emotivamente— habrá de ser una figura protagonista en la sala de partos. No duda en afirmar «que la experiencia de concebir un hijo es capital en la vida de una mujer».[31]

Más recientemente, en los Estados Unidos se ha suscitado un gran interés por distintas variantes de los métodos de Dick-Read, Lamaze y Kitzinger. Uno de los aspectos cruciales en el tema de «regresar a nuestros cuerpos» y del cuidado de la salud femenina, ha determinado una inclinación hacia los partos asistidos por matrona y alejados del obstetra y de la despersonalización hospitalaria. A fines de los años sesenta, aparecieron algunos volúmenes que se pronunciaban en favor de los partos caseros, embellecidos con fotografías de jóvenes y adorables mujeres embarazadas, desnudas o con vestidos floreados, en comunas

30 Suzanne Arms, *Inmaculate Deception: A New Look at Woman and Childbirth in America,* Boston, Hougthon Mifflin, 1975, pp. 145-146.

31 Kitzinger, op. cit. pp. 17-25.

rurales. Y ajustándose a los cánones románticos de la Madres-tierra hippies. Las condiciones a las que está sometida la mayoría de las mujeres en trance de parto —pobreza, malnutrición, deserción del padre, inadecuado cuidado prenatal— son ignoradas en estos libros, en los que, una vez más, un padre joven serio está presente en el momento del nacimiento. El parto «natural» o «preparado» en Estados Unidos ha sido un fenómeno de la clase media; pero hasta sus partidarios reconocen que el marco en el que se desenvuelve la vida de una mujer puede tener algo que ver con la experiencia de la misma mujer en el parto. Pierre Vellay, obstetra francés, observa que en los casos «normales» (pelvis adecuada, presentación buena, condiciones físicas y psicológicas buenas), «la mujer puede no sentir dolores durante el parto, a menos que carezca de preocupaciones sociales, de dinero o de familia que la intranquilicen inmediatamente antes del nacimiento [...] Una casa agradable, con varias habitaciones, bastante dinero y carencia de temor por el futuro son las condiciones en las que una mujer puede concebir un bebé».[32] Lamaze admite que «la llegada de un nuevo vástago a la familia puede convertirse en una verdadera fuente de ansiedad cuando la casa es demasiado pequeña o los ingresos del padre son insuficientes [...] Es natural que una madre se sienta deprimida al pensar en el futuro del hijo cuando el suyo propio no está demasiado claro». Shulamith Firestone, una de las primeras teorizadoras del movimiento feminista contemporáneo, fue comprensiblemente escéptica respecto del parto «natural» como parte de una contracultura reaccionaria, que tiene muy poco que ver con la liberación de las mujeres consideradas como un todo.

Sin embargo, Firestone contempla el hecho de dar a luz como la experiencia pura y simple de la víctima, tal y como ha sido a menudo bajo el patriarcado. «La gravidez es algo bárbaro —declara—; el parto lastima». Separa la maternidad biológica de ese punto de vista frívolo y poco riguroso, que no toma en cuenta aquello que la gravidez y el nacimiento podría llegar a ser dentro de un contexto político y emocional totalmente distinto. Sus opiniones respecto al parto («la declinación culpable de los deseos sexuales del marido; las lágrimas de la mujer mirándose al espejo

32 Vellay, op. cit, p. 28, 151.

durante ocho meses») tienen orígenes machistas.[33] Por último, Firestone se muestra tan ansiosa de inclinarse por la tecnología que fracasa al explorar la relación entre maternidad y sensualidad, dolor y alienación femenina.

Desde un punto de vista ideal, es cierto que las mujeres podrían elegir no solamente por qué, cuándo y dónde concebir hijos, y las circunstancias del parto, sino además entre la reproducción biológica o la artificial. Desde un punto de vista utópico, el proceso de crear una vida nueva sería sobrellevado de una forma libre e inteligente, como si una mujer preparara su cuerpo y su cerebro para un viaje en jeep por el país o para una «excavación» arqueológica; o bien podría escoger alguna otra alternativa. Pero dudo que logremos proyectar cualquiera de estas ideas en el futuro —con la esperanza de realizarlas— sin examinar previamente las sombras que proyectan la maldición de Eva y la aceptación del papel de víctimas sociales (las mujeres consideradas en función de la maternidad). No proceder a ese examen equivale a ignorar problemas que algún día se plantearán en toda su crudeza.

7

En 1955, 1957 y 1959, di a luz a mis tres hijos —todos los partos fueron normales— bajo los efectos de la anestesia general. En el primero, una reacción alérgica al embarazo, que se diagnosticó al principio como rubeola, pudo haber justificado una intervención quirúrgica. Pero en cada uno de los partos posteriores fui tratada por el mismo obstetra, y me «insensibilizaron» completamente, como en el primer caso. Durante mi primer embarazo, yo, como muchas de las mujeres que conocía, leíamos *Natural Childbirth*, de Grantly Dick-Read. Sospeché siempre de sus afirmaciones de que dar a luz fuera una experiencia extática y excitante para una mujer. Yo iniciaba el largo proceso de reunión con el cuerpo, del que me había separado en la pubertad. Mi mente vivía en un plano y mi cuerpo en otro, y el placer físico, incluso en lo que hace referencia al sexo, era un problema para mí. Había conocido la excitación en el lenguaje, en la música, en las ideas, en el paisaje,

33 Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, Nueva York, Bantam, 1972, pp. 189-199.

la conversación, en la pintura; incluso en el libro de Dick-Read podía identificarme más con el apasionamiento con el que el obstetra propugnaba el parto «natural», que con lo que él creía que experimentaban sus pacientes. Estaba más o menos interesada en sus teorías, pero no consideré oportuno adoptarlas. Sentía que el parto era algo que debía experimentar, y que el hijo —y la maternidad como estado— era un misterioso y deseado objetivo.

Durante aquellos meses y después, a menudo sentía la necesidad de justificarme al hablar con otras mujeres que habían dado a luz con alguna variante del método de Dick-Read o que, al menos, habían intentado adoptarlo. Me decían: «Duele muchísimo..., pero valió la pena». O bien: «Fue la experiencia más penosa, pero más extática de toda mi vida». Algunas mujeres afirmaron que el éxtasis prometido había sigo, en efecto, agonía y que, al final, habían implorado la anestesia. Otras permanecieron sobre la mesa de partos, anestesiadas, contra su voluntad. En aquellos tiempos, mucho más que ahora, la «elección» que la mujer hacía del método de parir era en realidad, probablemente, la elección del obstetra. Sin embargo, aquellas que quedaban despiertas durante el parto parecían recibir un premio por el dolor soportado en la experiencia física activa. Algunas veces sentí que mis tres partos inconscientes eran un signo más de mi escaso e inconfesado entusiasmo por ser mujer. Las «verdaderas» madres eran las que «habían pasado por ello despiertas». Pienso ahora que mi rechazo a permanecer consciente (aprobado y manejado por mi médico) y la excitación de mis amigas por haber experimentado y soportado el dolor (aprobado y manejado por sus médicos) tenían un origen común: de diferentes maneras tratábamos de oponernos al destino del sufrimiento pasivo atribuido a la mujer. Ninguna de nosotras, creo, tuvo sensación alguna de poseer un verdadero control de la experiencia. Desconocíamos nuestros cuerpos, y en cuanto lo que concierne al parto, éramos esencialmente mujeres decimonónicas, y eso en el mejor de los casos. Pero a diferencia de nuestras hermanas europeas, ninguna de nosotras soñó con tener los hijos en casa, asistidas por una partera. En Estados Unidos ese destino está reservado a las campesinas pobres.

Estábamos, ante todo, en manos de la tecnología médica machista. La atmósfera jerárquica del hospital, la definición del parto como una emergencia, la disociación del cuerpo y la mente,

eran el medio en el cual dábamos a luz, con o sin anestesia. Las únicas presencias femeninas eran las enfermeras, cuyo adiestramiento y horarios les impedían casi toda manifestación de ternura. (Recuerdo mi gratitud y mi asombro cuando desperté en la «sala de rehabilitación» después de mi tercer parto, y una joven enfermera estudiante sostenía mi mano.) La clásica experiencia de parto alienado obliga a yacer medio despierta en una camilla barrada, en una sala de partos junto con otras mujeres que gimen, ya drogadas, y adonde «nadie acude» excepto para realizar exámenes pélvicos o dar alguna inyección. La soledad, la sensación de abandono, de estar presa, de impotencia, despersonalizada, es la principal memoria colectiva de las mujeres que han dado a luz en los hospitales norteamericanos.

Pero no sólo en los hospitales norteamericanos. Cora Sandel describe las sensaciones de Alberta, su heroína, cuando dio a luz a su hijo ilegítimo en un hospital de París a comienzos del siglo:

> Estaba en una bañera con el agua hasta el cuello, desamparada de Dios y de los hombres. Habían cerrado la puerta y desaparecido, como si fuera capaz de cuidarse por sí sola. ¿Y si la olvidaron? ¿Y si el dolor regresaba antes de que estuviera a salvo en la cama? Con el corazón agobiado, miró hacia la puerta.
>
> ¡Estaban allí! Respiró otra vez.
>
> Pero sólo se trataba de una mano que cogió las ropas de la silla en que estaban, en su lugar colocó una especie de bata de lino, y de nuevo cerró la puerta. Llamó. Nadie contestó. Era una prisionera. No tenía posibilidad de fuga.
>
> Lo que ocurría era inevitable. Afuera era de noche [...] Lejos, muy lejos, en otro mundo, vivían gentes que conocía, muy amigos suyos [...], sombras abandonadas atrás, en una vida anterior, incapaces de ayudarla. Tampoco sabían ellos lo desamparada que estaba, presa de aquella máquina compuesta de personas vestidas con ásperas ropas blancas, y paredes de azulejos brillantes, que la tenían entre sus garras y no la liberarían hasta que se transformara, hasta que se desdoblara en dos, o hasta...[34]

Brigitte Jordan, la antropóloga investigadora del parto contracultural, describe la rutina de los hospitales en los Estados Unidos:

---

34 Cora Sandel, *Alberta Alone,* Londres, Woman Press, 1980, p. 94, 1939.

> ... Un complejo de prácticas que se justifican médicamente diciendo que se llevan a cabo en beneficio de la madre y el hijo [...] Por nombrar sólo algunas: inducción y estímulo del parto con drogas, administración sistemática de sedantes y medicamentos para aliviar el dolor, separación de la parturienta de cualquier apoyo psicológico, ruptura quirúrgica de las membranas, episiotomía rutinaria, parto no menos rutinario con fórceps y colocación en decúbito supino.

Jordan señala que el parto es un «acontecimiento cultural» y que en Estados Unidos se busca la consistencia implacable del método, sin tener en cuenta los aspectos individuales de cada parto concreto. Sí, se realizan las episiotomías para evitar el desgarramiento del perineo, pero cuando se coloca a la mujer en decúbito supino el desgarramiento es más probable que si da a luz agachada, en el banquillo de parto o (como en el Yucatán) apoyada sobre una hamaca. Asimismo, en la citada posición supina es mucho más necesaria la utilización del fórceps, ya que la fuerza de la gravedad no colabora en la expulsión de la criatura.[35]

Tucho Perussi, médico argentino, exige el regreso a la utilización del banquillo de partos, señala que en la posición supina una contracción que ha empujado hacia abajo al feto puede contrarrestarla el retroceso del mismo, prolongando el parto sin necesidad. En la posición vertical, la gravedad actúa a favor de las contracciones. Roberto Caldeyro-Barcia, también de Argentina, lo resume de esta manera: «Excepto por estar colgada de las piernas [...] la posición supina es la peor que se puede concebir para el parto». Además, el parto vertical parece reducir la pérdida de oxígeno del feto, que es consecuencia de que el útero esté apoyado en la vena más larga del cuerpo (la cava). La objeción principal a la utilización del banquillo o de la silla obstétrica parece ser la creencia de que perturbaría el trabajo del médico.[36]

---

35 Brigitte Jordan, «The Cultural Production of Childbirth», Departamento de Antropología, Michigan State University, 1974 [no publicado].

36 Arms, op. cit., p. 83; Judith Brister, «Vertical Delivery: Childbirth improved?», *Detroit News*, junio de 1971. Sin embargo, Brigitte Jordan informa de que las mesas de parto europeas contemporáneas permiten gran variedad de posturas, pues tienen «un respaldo movible (que puede ser izado a fin de sostener a la mujer en una posición semisentada, que de otra manera sería imposible a menos que el marido o la partera sostuvieran a la mujer); en segundo lugar, la parte del medio; en tercer lugar, la parte de los pies, que puede inclinarse, quedar plana, abatida o doblada debajo de la parte del medio, en el caso de que se desee colocar a la mujer en decúbito supino

La inducción artificial y la estimulación del parto, a la que se recurre con frecuencia en los Estados Unidos, provoca contracciones más largas y más fuertes con menos relajamiento entre una y otra que las contracciones producidas en el parto normal. A su tiempo, todo esto lleva a la utilización de drogas para aliviar el dolor; a menudo, la tecnología médica crea su propio problema artificial para el que se debe descubrir un medicamento no menos artificial. Estas contracciones poco naturales y sumamente fuertes y prolongadas pueden privar de oxígeno al feto, mientras que, por su parte, las drogas analgésicas interfieren en su respiración.[37] Si en Estados Unidos los partos se indujeran sólo en aquellos casos de necesidad médica, no pasarían del tres por ciento. En realidad, uno de cada cinco se induce y se estimula con drogas, por conveniencia del médico y sin justificación fisiológica.[38]

En culturas tan distintas como la sueca y la del Yucatán, las mujeres participan en las decisiones durante el proceso del parto. La partera yucatana señala «que cada mujer debe *buscar la forma* [en castellano en el original], y que corresponde a la partera asistirla de acuerdo con la decisión que ha tomado la madre».[39] Esto no significa que los partos sean indoloros, sino que se previene el

---

(para reparar episiotomias, por ejemplo). Entonces, de manera rutinaria se realiza la tracción con la mujer colocada en una posición semierguida, con las manos trabadas bajo sus muslos. Algunas de estas mesas tienen apoyamanos (en ninguna parte las manos de la mujer están atadas) y apoyapiés, pero en ninguna parte se utiliza la posición para el parto normal». Comunicación personal, octubre de 1974.

37 Una investigación realizada sobre 50.000 bebés de hasta un año de edad, por el National Institute of Neurological Diseases and Stroke, demostró que se producía una mayor incidencia de lesiones neurológicas entre los blancos que entre los negros, y que «en un hospital de Nueva York, durante el año 1970 se produjo el doble de casos de niños deprimidos entre usuarios de la medicina privada que entre los de la pública». «A pesar de que entre la población negra la incidencia del poco peso, la anticipación del nacimiento y la deficiente nutrición es mayor, las pacientes negras, que a menudo acuden a los hospitales públicos, reciben normalmente menos medicamentos durante el parto y el nacimiento». Doris Haire, «The Cultural Warping of Childbirth», International Childbirth Education Association, 1972, 1974.

38 Roberto Caldeiro García, director del Centro Latinoamericano de Perinatología y Desarrollo Humano y presidente de la Federación Internacional de Ginecólogos y Obstetras, en el encuentro de la American Foundation for Maternal and Child Health, 9 de abril de 1975. (Jane Brody, «Some Obsterical Methods Criticized», Nueva York, 10 de abril de 1975).

39 Jordan, op. cit., véase también Fuller y Jordan, op. Cit.

dolor innecesario. El nacimiento no se trata como si fuera un «suceso médico», y se confía y respeta el temperamento individual de la mujer y su psique.

Hace treinta años, Margaret Mead, en su libro *Male and Female,* escribió acerca del daño producido por los obstetras americanos en los hospitales, tanto sobre la madre como sobre la criatura en las primeras horas de vida.[40] En 1972, Doris Haire, de la International Childbirth Education Association, publicó el informe sobre «The Cultural Warping of Childbirth». Señala que en 1971 y 1972, entre los diecisiete países desarrollados, Estados Unidos tuvo la tasa más alta de mortalidad infantil (el número de muertos por cada mil nacimientos en el primer año de vida). Investigó los métodos rutinarios utilizados en los hospitales obstétricos de América del Norte y la bibliografía acerca de cada uno, y los comparó con las prácticas utilizadas en los países donde la tasa de mortalidad es especialmente baja. Entre las prácticas utilizadas de manera habitual en este país, perjudiciales tanto para la madre como para la criatura, señaló las siguientes:

> Reserva de la información acerca de las desventajas de la medicación obstétrica.
>
> Exigencia de que todas las mujeres den a luz en hospitales. Inducción electiva del parto (según clara indicación médica).
>
> Separación de la madre del apoyo familiar durante el parto y el nacimiento.
>
> Confinamiento de la parturienta normal en la cama. Depilación de la zona natal.
>
> Dependencia profesional respecto de la tecnología y los métodos farmacológicos para aliviar el dolor.
>
> Estimulación química del parto.
>
> Demora del parto hasta la llegada del médico.
>
> Exigencia para que la madre adopte durante el nacimiento la postura supina.
>
> Uso rutinario de anestesia local y total en el parto. Episiotomía rutinaria.
>
> Separación de la madre y de la criatura recién nacida. Postergación de la primera lactancia.[41]

---

40 Margaret Mead, *Male and Female*, p. 268.

41 Donis Haire, «The Cultural Warping of Childbirth», Asociación Internacional de la Educación para el Parto, 1974. Las copias de este manuscrito se pueden obtener escribiendo a la Asociación, al 1414 N. W., 85 Street, Seattle, Wash, 98117.

Escritoras como Haire, Sheila Kitzinger y Suzanne Arms han hecho hincapié en que el proceso del parto implica continuidad, a la manera de un entretejido inextricable implantado en la vida de una mujer. No se trata de un drama aislado, de una crisis repentina que los demás deben tomar a su cargo, pues la madre no posee control sobre su cuerpo. Es innegable que durante el parto se producen auténticas crisis médicas en ciertas ocasiones, pero el nacimiento en sí no es una enfermedad ni una operación quirúrgica. Tampoco se debe tratar a la madre o a la criatura, después del trance, como si fueran dos entidades separadas a las que diferentes equipos de enfermeras cuidan en distintas zonas del edificio. Madre e hijo todavía forman un continuo, y un tratamiento de la una es siempre incompleto sin la estrecha proximidad del otro. La naturaleza misma del vínculo madre-hijo puede depender del grado de contacto durante las primeras horas y días de la vida de la criatura.

> El bebé, colocado directamente sobre el vientre de la madre cuando está todavía conectado con la placenta (por medio del delicado cordón umbilical) encuentra el pezón y comienza su lactancia. La simple succión del pecho materno dispara los nervios en su seno para advertirle de que el útero está libre y el bebé, sano y salvo. Como reacción inmediata, el útero constriñe y comienza a expulsar la placenta. Mientras tanto, la succión del bebé estimula su respiración y la producción de calor. Lo que es aún más importante, el recién nacido encuentra paz y calma en el contacto directo con el tibio cuerpo de la madre. Este momento de seguridad es el primero que conoce desde el comienzo del parto.[42]

Suzanne Arms desmitifica y al mismo tiempo preconiza una rehumanización y refeminización del período de gravidez, del nacimiento y del posparto. Claro que no afirma que sólo el hospital provoca el dolor durante el parto, pero sí señala que los

---

42 Suzanne Arms, op. cit., p. 279. Arms informa también de que incluso las mujeres norteamericanas comienzan a exigir dar a luz en su casa, mientras que la parafernalia obstétrica se introduce con éxito en países como Inglaterra, Holanda y Dinamarca, que han tenido una larga tradición de partos en el hogar, con un sistema completo de cuidado médico de emergencia. A pesar de la baja tasa de mortalidad infantil en los países de Europa Occidental, está aceptándose la promesa de la obstetricia tecnologizada «rápida y sencilla». Por otra parte, en los Estados Unidos «los médicos ofrecen resistencia a cualquier movimiento que intente sacar el parto del hospital y convertirlo en un acontecimiento para la mujer». Op. cit., p. 160.

hospitales se asocian siempre con «enfermedad y desorden» y con una atmósfera de emergencia médica que lo único que logra es aumentar la tensión de la parturienta. Sin embargo, cualquier parto tiene que atravesar la «transición» entre el primer estadio, en el cual la cérvix se dilata totalmente, y la expulsión del bebé. La descripción que hace de la tensión psíquica y física de este momento del parto es aguda y reveladora:

> En esta fase del proceso, la mujer, con las energías casi agotadas, debe reunir sus reservas para comenzar a expulsar el bebé, si bien se enfrenta a contracciones más violentas que antes. Estas alcanzan tal fuerza y rapidez, que parecen mezclarse y producir ondas sucesivas que culminan en una explosión en pedazos que inunda todo su cuerpo [...] De pronto, con náuseas y frío hasta los huesos, la mujer se vuelve al rostro más cercano que refleje autoridad, con ojos suplicantes, con una mirada que nadie que alguna vez haya asistido a un parto podrá olvidar. Es una mirada de sobresalto e incredulidad, toda una declaración de que nunca como en ese momento la mujer se encuentra absolutamente sola. Un grito suplicante, de ayuda, que para el profano puede parecer de terror, y que a menudo va acompañado por expresiones como: «¡Hagan algo!»; «¡no puedo seguir!»; «¡ayúdenme!» u otras de similar fuerza dramática. La reacción del primer cristiano debió de consistir en leer a su esposa pasajes de las Escrituras o decirle que su sino era sufrir de esta manera. La reacción de los médicos modernos es inyectar drogas para aliviar el dolor. Ninguna de las dos reacciones es responsable. Cuando la mujer primitiva se volvía a la partera con aquella misma mirada de desesperación, la partera interpretaba correctamente ruegos como: «¡Asístame!»; «¡consuéleme!»; «¡dígame que esto es normal que ocurra!». El obstetra, en cambio, la interpreta como: «¡Deténgalo!»; «intervenga!»; «¡hágalo usted en mi lugar!».[43]

Observa justamente la autora que después de los siglos «de miedo profundamente arraigado, expectativas de dolor y respeto al dominio del hombre, la madre no puede abordar el momento del parto como una "mujer transformada" después de unas pocas clases de parto natural o una buena dosis de liberación feminista».[44] Nuestra aportación a ese trance es nuestra total socialización como mujeres.

---

43 Ibídem, pp. 125-126.

44 Ibídem, p. 22.

El tema debe plantearse en términos de poder frente a debilidad; de ejercicio de la capacidad de elección; de si la mujer puede escoger dar a luz en su casa, asistida por otra mujer o, al menos, en un establecimiento más adecuado que un gran hospital. Se trata de una cuestión vinculada al derecho que tiene la madre de decidir lo que *ella* quiere; de *buscar la forma,* en definitiva. Actualmente, en Estados Unidos resulta en extremo difícil, y suele considerarse ilegal que una mujer dé a luz en su casa con la ayuda de una partera profesional. La medicina sigue afirmando que el embarazo y el parto son una clase de enfermedad. El problema verdadero, detrás de la rentabilidad de la profesión médica, consiste en la relación de la madre con el hijo, una experiencia que, históricamente, las mujeres han sentido fuera de su control, a merced de la biología, el destino o el azar. Cambiar la experiencia del parto significa modificar la relación de las mujeres con el miedo y la debilidad, con nuestros cuerpos, con nuestros hijos; sus implicaciones son de gran alcance psíquico y político.

8

Se puede considerar el parto como un aspecto de todo el proceso vital de una mujer, que comienza con su propia expulsión del cuerpo de la madre, con su propia succión sensual o con la protección que ha recibido de una mujer, y continúa a través de sus primeras sensaciones de erotismo clitoriano y vulvar como fuente de placer; de su cada vez mayor conciencia del propio cuerpo y de su fuerza; de la masturbación, la menstruación, la relación física con la naturaleza y con otros seres humanos, su primera experiencia orgásmica con otro cuerpo, la concepción y la gravidez, hasta el momento de sostener y amparar ella misma a su primogénito. Pero este momento es sólo un hito en el proceso si en lugar de concebirlo según las ideas patriarcales acerca del parto, o sea como un modo de producción, lo entendemos como un aspecto de la experiencia total femenina.

Una vez en el mundo; el recién nacido reclama cuidados y relación física. Todo está conectado intrincadamente con la sexualidad, con el flujo y reflujo de la ovulación y la menstruación y con el deseo sexual. Durante el período de gravidez toda la zona pélvica aumenta

su vascularidad (la producción de venas y arterias) y, en consecuencia, aumenta la capacidad de tensión sexual y, sobre todo, eleva la frecuencia y la intensidad del orgasmo.[45] A lo largo del embarazo, todo el sistema se inunda de hormonas que no solamente provocan el crecimiento de nuevos vasos sanguíneos, sino que además se intensifica la respuesta del clítoris y se fortalecen los músculos activos durante el orgasmo. La mujer que ha dado a luz, biológicamente ha acentuado su capacidad de placer genital, a menos que sus órganos pélvicos hayan sido dañados por la práctica obstétrica, como sucede a menudo. Muchas mujeres experimentan el orgasmo por primera vez después del parto o se excitan sexualmente mientras amamantan a su bebé. Frieda Fromm-Reichmann, Niles Newton, Masters y Johnson y otros, han documentado ampliamente las sensaciones que una mujer experimenta en el momento de dar a luz. Existen poderosas fuerzas culturales que desexualizan a las mujeres como madres, de tal manera que las sensaciones orgásmicas sentidas durante el parto o cuando la criatura comienza a succionar, hasta hace muy poco han sido negadas incluso por las mismas mujeres, o bien les han provocado sentimientos de culpa. Sin embargo, tal como nos recuerda Newton, «las mujeres [...] poseen una herencia más variada de placer sexual que los hombres».[46] La socióloga Alice Rossi observa:

> Creo que cuanto mayor es el dominio machista que caracteriza a la sociedad occidental, mayor es la disociación entre la sexualidad y el maternalismo. Para los hombres, constituye una ventaja restringir la gratificación sexual de las mujeres al coito heterosexual, pero el precio para una mujer y su hijo puede ser una relación menos provechosa desde el punto de vista psicológico y físico.[47]

La división del trabajo y la distribución del poder dentro del sistema patriarcal exigen no sólo una Madre sufriente, sino también una Madre desprovista de sexualidad: la Virgen María, virgo

45 Mary Jane Sherfey, *The Nature and Evolution of Female Sexuality,* Nueva York, Vintage, 1973, pp. 100-101.

46 Niles Newton, «The Trebly Sensous Woman», *Psicholoy Today,* especial sobre «The Famale Experience», 1973.

47 Alice Rossi, «Materialism, Sexuality and The New Feminism» en J. Zubin y J. Money, *Contemporary Sexual Behavior: Critical Issues in the 1970's,* Baltimore, John Hopkins University Press, 1973, pp. 145-171.

intacta, perfectamente casta. Solo en un determinado momento de sus vidas se permite que las mujeres disfruten del sexo, y siempre se ha considerado la sensualidad de las maduras —y de las ancianas— como grotesca, amenazadora y absolutamente inapropiada.

Si la cultura machista no hubiera separado resueltamente la maternidad del sexo, si pudiéramos elegir con libertad las formas de nuestra sexualidad o los periodos de maternidad y de no maternidad, las mujeres lograrían una genuina autonomía sexual (opuesta a la «liberación sexual»). La madre podría elegir los medios de concepción (biológica, artificial o partenogenética), el lugar, su propio estilo para dar a luz y a sus asistentes al parto: la matrona o el médico, según su voluntad, un hombre al que ame o en el que confíe, mujeres u hombres amigos o parientes, o bien sus otros hijos. No existe razón válida para que no pueda haber, si lo desea, una «expedición amazónica» en la cual solamente la apoyen mujeres, la partera con quien ha trabajado durante el embarazo, o simplemente mujeres que la amen. (En la actualidad, el padre es la única persona, aparte el médico, legalmente admitida en las salas de parto de los hospitales norteamericanos, y hasta el padre biológico puede ser legalmente excluido a pesar de la decisión de la madre de que asista).[48]

Pero desplazar el parto fuera de los grandes hospitales no quiere decir simplemente trasladarlo al hogar o a otros centros médicos. El parto no es un acontecimiento aislado. Si existieran instituciones locales a las cuales pudieran acudir todas las mujeres en busca de consejo para el uso de anticonceptivos, para abortar o realizar la prueba del embarazo; para recibir cuidados prenatales e instrucciones acerca del parto; ver películas sobre el periodo de gravidez y el nacimiento; someterse a exámenes ginecológicos rutinarios; formar parte de grupos de terapia y consulta durante y después del embarazo; y si tales establecimientos se completaran con una clínica para cuidado de los bebés, las mujeres podrían comenzar a pensar, leer y discutir acerca del proceso completo de concepción, gestación, crianza y alimentación de sus hijos, y acerca de las posibilidades de la maternidad, así como sobre sus vidas consideradas globalmente. Entonces,

48 Kathy Linck, «Legalizing a Woman's Right to Choose» en Proceedings of the First Internacional Childbirth Conference, 1973, New Moon Communications, Box 3488, Ridgeway Station, Stanford, Conn. 06905.

el nacimiento se convertiría en un episodio único dentro del desarrollo de nuestra sexualidad, diversa y polimorfa, y no en una consecuencia forzosa del sexo. Antes bien, se trataría de una experiencia liberadora del miedo, pasividad y la alienación a que se ha sometido nuestro cuerpo.

9

Soy una mujer, y me doy a luz. Durante el proceso físico del parto, existe un «periodo de transición» en el que la energía disminuye, el esfuerzo parece no concluir nunca y nos asaltan, espiritual y físicamente, «náuseas y frío hasta los huesos». En semejantes condiciones, por recurrir a los médicos en procurar ayuda y consuelo, miles de mujeres se han convertido en consumidoras de medicamentos atenuantes del dolor, capaces de mitigar la ansiedad y la desesperación al precio de eludir un proceso necesario. Por desgracia, sólo existen unas pocas matronas psíquicamente experimentadas y entrenadas para esta clase de partos, y los psico-obstetras, los médicos, los que nos reducen a una posición supina también en lo psíquico, siguen dominando la profesión psicoterapéutica. Existe una gran diferencia entre gritar pidiendo ayuda y exigir ser «dormida»; las mujeres —durante un parto psíquico y físico— deben captar la importancia y el sentido del «estadio de transición», a fin de aprender a exigir un cuidado y un apoyo activo, y no «el sueño crepuscular» o el adormecimiento. Mientras el parto —en sentido metafórico y literal— continúe siendo una experiencia de entrega pasiva de nuestros cuerpos y de nuestras mentes a la autoridad masculina y a su tecnología, otras clases de cambios sociales sólo podrán transformar en proporciones mínimas la relación con nosotras mismas, con el poder y con el mundo exterior a nuestros cuerpos.

8. La madre y el hijo, la mujer y el hombre

A la Madre del patriarcado la han visto así sus hijos: dominante, erótica, castradora, sufriente, poseída por la culpa y generadora de culpa; frente de mármol, pecho enorme, cueva ávida; entre sus piernas, serpientes y también pantanos y dientes; sobre el regazo, un niño desvalido o un hijo martirizado. Su existencia tiene un solo fin: concebir y criar a su hijo. «Nunca pude aceptar que haya existido un tiempo, incluso *der heym,* en que ella haya sido una mujer sola, con una vida en la cual yo no participé».[1] La madre encuentra en el hijo la razón de su existencia: «Para la madre, la única satisfacción sin límites es... su hijo; es la más perfecta y la menos equívoca de todas las relaciones humanas». «La relación entre la madre y el hijo ofrece el ejemplo más puro de ternura invariable que ningún egoísmo puede perturbar».[2] La madre seductora, con quien el hijo desea acostartse, contra quien el tabú del incesto es más fuerte. Yocasta, Gertrude.[3] A pesar de

---

1 Alfred Kazin, *A Walker in the City,* citado en Franz Kobler (ed.), *Her Children Call Her Blessed. A Portrait of The Jewish Mother,* Nueva York, Stephen Daye, 1953, p. 234.

2 Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Nueva York, Norton, 1961, p. 133; *A General Introduction to Psychoanalysis,* Nueva York, Garden City, 1943, p. 183 [ed. cast.: en Obras Completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017].

3 En el filme de Louis Malle *Le Souffle au coeur* se sugiere otra versión del relato; lejos de ser una «leyenda negra», la seducción mutua del hijo y de la madre se convierte en un alegre incidente de familia.

la importancia real del hecho de la violación de padre a hija, de hermano a hermana, el incesto entre la madre y el hijo es el tabú más enraizado en todas las culturas,[4] y la literatura escrita por hombres le ha prestado una atención obsesiva.

Otro tabú lo ha constituido la suegra; el sustituto, mortal en potencia, tanto de la esposa como de la madre.

En las islas Bank, el yerno aguarda a que la marea haya borrado las huellas de la suegra antes de seguirla hasta la playa; los navajos la llaman «doyshini» o «aquella a quien tal vez no veo»; en el Yucatán un encuentro con ella puede significar la esterilidad de un hombre.[5] La madre que arrebata la virilidad al hijo, que le retiene lejos de la vida: «Siempre empieza con Mamá. La mía me amaba. Como testimonio de su amor y de su miedo al destino del hombre-niño que todas las madres esclavas abrigan, intentó sostenerme, ocultarme, empujarme, capturarme en su útero. Los conflictos y las contradicciones que me perseguirán hasta la tumba comenzaron allí, en el útero […] Pugné por escapar a la fuerza de mi madre el 23 de septiembre de 1941... Me sentí libre».[6]

Ella, la que debió ayudar al hijo a desafiar la tiranía del padre, lo entregó al reino machista del juicio y de la fuerza. «Inconscientemente, la madre actúa como el batidor durante la cacería. Incluso si tu método educativo [el de su padre] pudo; en alguna rara ocasión, colocarme sobre mis propios pies promoviendo en mí el desafío, el disgusto y hasta el odio, la Madre lo suprimió otra vez con la bondad, con su conversación sensible […], implorándome. Otra vez me enviaba a tu órbita, que de otra forma yo habría quebrantado, para tu beneficio y el mío».[7] Trata de que el niño no nazca; ella es el trauma de nacimiento. «El enemigo es *ella.* La que

---

4 Sherry Ortner, «Oedipal Father, Mother's Brother and the Pennis: A Review of Juliet Mitchell's Psycho-Analysis and Feminism», *Feminist Studies,* vol. 2, núm. 2-3, 1975.

5 Robert Briffault, *The Mothers,* Nueva York, Johnson Reprint, 1969, vol. I, pp. 259-264 [ed. cast.: *Las Madres: La mujer desde el patriarcado hasta la sociedad moderna,* Buenos Aires, Siglo XX, 1974].

6 Geroge Jackson, *Soledad Brother,* Nueva York, Bantam, 1970 [ed. cast.: *Los hermanos Soledad. Cartas desde la prisión,* Barcelona, Virus, 2018].

7 Franz Kafka, *Letters to His Father,* Nueva York, Schocken, 1966, pp. 45-47 [ed. cast.: *Carta al padre,* Gradifco, 2008].

está entre el hijo y la vida. Sólo uno de los dos puede prevalecer; es un combate a muerte [...] El monstruo puja hacia abajo una vez más...»[8] Acecha en el pasado del criminal:

> ¡Madre, madre! —gritó—. Tienes la culpa de mi muerte.
> Cuando fui joven me educaste para esto por lo que hoy me cuelgan.[9] [10]

Continúa siendo poderosa, vampírica, hasta después de la muerte: «¿Por qué una madre se sacrifica por su hijo si después de la muerte su alma desasosegada regresa necesariamente junto al hijo para exigirle toda la plenitud que debió alcanzar estando viva, pero que no alcanzó?».[11] Y en los dos extremos de la auténtica constante que es esta imagen, está Kali, «la madre negra» de la religión hindú, los colmillos afilados al descubierto, un collar de calaveras alrededor del cuello, danzando sobre el cuerpo

---

8 Frederick Leboyer, *Birth Without Violence*, Nueva York, Knopf, 1975, pp. 26-27.

9 Hace muy poco tiempo, cuando el «Estrangulador de Boston» aterraba a la ciudad con la mutilación sexual y el estrangulamiento de mujeres, [un] comité médico psiquiátrico, invitado por la policía, desmoralizada por sus fracasos, reconstituyó un perfil detallado, imaginativo, del fantasma del estrangulador. O, para ser más precisos, un perfil imaginativo de su madre. El comité, asombrado ante la avanzada edad de las primeras —una de ellas tenía 75 años— declaró [...] que el evasivo asesino era un individuo cuidado, puntual, conservador en el vestir, tal vez de edad mediana, acaso impotente u homosexual, consumido por un odio furioso hacia su madre, «dulce, ordenada, cuidadosa, dominante, seductora, punitiva y absorbente». Impelido por el odio a la madre —adivinaron los psiquiatras—, el estrangulador optó por asesinar y mutilar a las ancianas de una forma «sádica y amorosa»...

Albert DeSalvo, ese era su nombre, según se dedujo de sus antecedentes juveniles, estaba realmente vinculado a su madre. Ella aún vivía y no era precisamente dulce, cuidadosa o absorbente. La ira que DeSalvo abrigó estaba dirigida sin compromiso contra el padre borracho y brutal, que regularmente le había castigado, así como castigó a su madre y a los otros hijos durante su juventud miserable... inclinado a realizar actos sexuales con prostitutas delante de sus vástagos, enseñó a sus hijos varones a robar en las tiendas, destrozó los dedos de su esposa, le partió los dientes y... abandonó a su familia cuando DeSalvo tenía ocho años.

Susan Brownmiller, *Against Our Will: Women and Rape*, Nueva York, Simon and Schuster, 1975, pp. 203-204.

10 Duncan Emrich, *American Folk Poetry*, Boston, Little Browm, 1974, p. 739.

11 D. H. Lawrence, «The Simbolic Meaning», citado en Tom Marshall, *The Psychic Mariner: A Reading of the Poems of D. H. Lawrence*, Nueva York, Viking, 1970, p. 53.

muerto del esposo. En cambio, en la *Pietá* de mármol satinado blanco inclina su rostro de maniquí virginal sobre el cadáver frío, artificioso, del hijo apoyado sobre su regazo.

En cierto modo, esta relación tiene que ver con la muerte. ¿Es simplemente porque al mirar a su madre (o a cualquier mujer madura) el hijo recuerda, tal vez más allá de la represión, su existencia como mera partícula, como un débil y oscuro coágulo de carne que crece dentro del cuerpo de ella? Cuando recuerda el tiempo en el que no era nada, ¿se ve obligado a reconocer otro tiempo en el que ya no existirá[12]? Sabemos con certeza que eligió imágenes del cuerpo femenino para representar en los monumentos funerarios, las cavernas, las tumbas y los laberintos; o la nave ahuecada de la muerte, que en los mitos heroicos también es una cuna.[13] Es posible que tema —y desee— perderse otra vez en el cuerpo de la mujer, regresar, ser arrojado a un estado de preinconsciencia. Penetrar a una mujer puede ser un acto cargado de ansiedad, durante el cual debe ignorar o negar a la persona humana que respira, debe conquistar y poseer aquel cuerpo como si fuera un territorio y, aun así, aquel cuerpo sigue siendo, para él, una amenaza.[14] (Antes de abandonar la Tierra, los astronautas, como los guerreros antiguos, se abstienen de realizar el coito con mujeres.) Es preciso que elabore una división entre la mujer sexual y la mujer «maternal»[15] el amor sexual romántico se asocia preferentemente con la muerte.[16]

La negación de la ansiedad respecto a la madre puede adoptar distintas formas: necesidad de verla como Ángel del Hogar, que ama ambivalencias; es sólo una de ellas. Una madre de un hijo joven, recién divorciada, me relató que el hombre con quien

---

12 También las hijas pueden temer ser «redevoradas» por sus madres, pero las hijas saben que son las herederas potenciales, pues también ellas, con su cuerpo, pueden dar vida.

13 G. H. Rachel Levy, *Religous Conceptions of The Stone Age,* Nueva York, Harper Tochbooks, 1963, pp. 53, 157; Erich Neumann, *The Great Mother,* Princeton, Princeton University Press, 1972, pp. 256-258.

14 Leslie H. Farber, «He Said, She Said», *Commentary,* marzo de 1972, p. 55.

15 Karen Horney, *Feminine Psychology,* Nueva York, Norton, 1967, pp. 113, 117, 138, 141.

16 Denis Rougement, *Love in The Western World,* Nueva York, Anchor Books, 1956, pp. 1-45.

salía le había asegurado: «Las madres me excitan [...] Son más reales que las demás mujeres. Están arraigadas en el futuro. Las mujeres sin hijos ya están muertas». La cosificación de la mujer con la que estaba hablando se mezcla con cierta necesidad, sin duda soterrada, de intimidar y explotar incluso su maternalidad. (La primera actitud de este hombre cada vez que llegaba al apartamento de ella era abrir la nevera.) Creo que sería muy simplista decir que estaba «buscando a su madre»; trataba de afirmar su sexualidad ante la madre que ya estaba allí.

Pero al parecer, la madre, para bien o para mal, está allí, y también las mujeres sin hijos. La madre, para el muchacho ya crecido, se vislumbra en cada mujer. Tal vez nunca se reveló con tanta claridad en la literatura como en la «Tercera elegía de Duino» de Rilke. Invoca a la «Mädchen» o mujer joven, la «amada» y trata de describirle todo lo que la anticipó en la conciencia del poeta, todo lo que ella significa para él. Así, crea un paisaje de la psique masculina en su «prehistórica» aprehensión de la madre (con quien la joven se confunde casi inmediatamente):

> Una cosa es cantar a la amada. Otra cosa, ay, cantar
> a ese escondido y culpable dios-río de la sangre.
> Aquel que ella conoce de lejos, su amado, ¿qué sabe él
> mismo del Señor del Placer, que, a menudo, desde el solitario,
> antes aún de que la muchacha le calmara, a menudo incluso como si
> ella no existiera, ay, chorreando de qué incognoscible, levantó la divina
> cabeza, convocando a la noche a un tumulto sin fin?
> ¡Oh el Neptuno de la sangre, oh su temible tridente!
> ¡Oh, el soplo oscuro de su pecho desde la retorcida caracola!
> Oye cómo la noche se ahueca y se abre en valles. ¡Oh estrellas!,
> ¿no brota de vosotras el gozo del amante por el rostro
> de la amada? ¿No le viene de las puras estrellas
> su entrañable comprensión del puro rostro de ella?
>
> No fuiste tú, ay, ni fue su madre
> quien tendió así el arco de sus cejas en expectación.
> No hacia ti, muchacha que le sentías, no hacia ti
> se plegaron sus labios en expresión más fecunda.
> ¿Piensas realmente que tu leve aparición,
> que se mueve como viento mañanero, le habría estremecido así?
> Cierto que asustaste su corazón, pero más antiguos espantos
> irrumpieron en él en el empuje del contacto.
> Llámate... no le llamas del todo a que se aparte de su oscura relación.

Cierto que *quiere*, se evade: aliviado, se asienta
en tu escondido corazón y recibe y se empieza a sí mismo.
Pero ¿se empezó a sí mismo alguna vez?
Madre, tú le hiciste pequeño, eras tú quien le empezó:
para ti era nuevo: tú inclinaste sobre los ojos
nuevos el mundo amigo, apartando el extraño.
¿Dónde, ay, quedaron, los años cuando tú, sencilla,
con tu esbelta figura, desplazabas el caos desbordado?
Mucho, así, le escondías: el cuarto, sospechoso de noche,
lo hacías inofensivo: de tu corazón lleno de amparo,
sacabas espacio más humano que mezclar espacio nocturno
No en la tiniebla, no, en tu más cercana presencia
pusiste la luz nocturna, y brillaba como de amistad.
Jamás un crujido que no explicases sonriendo,
como si supieras hace mucho *cuándo* el entarimado se porta así...

Y él atendía y se calmaba. Tanto lograba,
tiernamente, su aparición: detrás del armario, se escondía,
alto, en el gabán, su destino, y en los pliegues de la cortina
se acomodaba, corriéndose fácilmente, su intranquilo futuro.

Y él mismo, mientras yacía, aliviado, bajo
párpados soñolientos disolviendo la dulzura de tu leve
conformación, en el paladeado adormecerse...
parecía bajo protección... Pero *dentro*: ¿quién defendía,
quién estorbaba dentro de él las inundaciones del origen?
Ay, ahí no había precaución en el durmiente: durmiendo,
pero soñando, pero en fiebres: cómo se dejaba ir
Él, el nuevo, temeroso, ¡cómo se entretejía
en los multiplicados pámpanos de su acontecer interno,
ya enlazados en diseños, en crecimiento ahogador,
en formas animalmente acosadoras! ¡Cómo se entregaba! Amaba.

Amaba su interior, su íntima selva,
el bosque prístino en él, desde cuyo mudo derribo,
el corazón, en verde luz, se alzaba. Amaba. Y lo dejó, siguió
por las propias raíces hasta salir al violento origen,
donde su pequeño nacimiento ya estaba sobrevivido.
Amando descendió por la sangre más vieja, a los barrancos
donde se asentaba lo Terrible, aún saciado de los padres. Y cada
espanto le conocía, le hacía guiños, estaba como de acuerdo.
Sí, lo espantoso sonreía... Rara vez
le has sonreído tú tan tiernamente, madre.
¿Cómo no iba a amarlo, si le sonreía? Antes que a ti
lo amaba él, pues cuando en ti le llevabas
estaba eso disuelto en el agua que hace leve al germen.

Mira, nosotros no amamos, como las flores, desde
un solo año: en nosotros, cuando amamos, sube
inmemorial savia por nuestros brazos. Oh muchacha,
esto: que hemos amado *en* nosotros, no una sola cosa, algo venidero, sino
lo que fermenta sin número: no un niño solo,
sino los padres, que como ruinas de montañas
descansan en nuestro fondo: sino el seco cauce de río
de antiguas madres: sino el entero
paisaje silencioso bajo el Destino nublado
o claro: *esto,* muchacha, se te anticipó a ti.

Y tú misma, qué sabes, tú conjuraste
pasado para que subiera en tu amante. ¿Qué sentimientos
se revolvían emergiendo desde seres perdidos? ¿Qué
mujeres te odiaban ahí? ¿Qué hombres oscuros
suscitabas en las venas del muchacho? Niños
muertos querían venir a ti... Ah callada, callada,
proponle una amorosa, una confiada tarea diaria; llévale
a acercarse al jardín, dale la preponderancia
de las noches...
Retenle...[17]

Otra vez la mujer como la que cura, la que ayuda, la que brinda ternura, seguridad. Los papeles (o las reglas) están claros: en ninguna parte de las Elegías se sugiere que un hombre pueda hacer esto por una mujer o que la mujer posea su propia complejidad interior. Una sola vez Rilke trató de concebir la posibilidad de un cambio de papeles. En *Los cuadernos de Malte* Laurids Brigge pregunta si, como las mujeres han realizado el trabajo de «amar» durante siglos, no ha llegado el momento de que los hombres realicen su parte de tarea. «Nos hemos distraído con la diversión fácil, como todos los diletantes, y permanecemos envueltos en el prestigio de la maestría. Pero si despreciáramos nuestros éxitos, ¿qué ocurriría si comenzáramos por el principio mismo a aprender el trabajo del amor, que siempre se ha hecho en lugar nuestro? ¿Qué ocurriría si avanzáramos y nos volviéramos principiantes, ahora que tantas cosas están cambiando».[18]

---

17 Versión española de José María Valverde, Barcelona, Lumen.

18 Rainer Maria Rilke, *The Duino Elegies.* Estoy en deuda con Lilly Eagle por la traducción de estas línea, Rilke, *The Notebooks of Malte Laurids Brigge,* trad. M. D. Herter Norton, Nueva York, Norton, 1949, pp. 120-121 [ed. cast.: *Elegías de Duino,* México, Sexto Piso, 2015].

Pero en sus contemplaciones, Rilke nunca reconoce, ni siquiera fugazmente, cuál ha sido el costo de hacer este «trabajo de amor» en beneficio de los hombres —en una palabra, la maternidad— para las mujeres. Dependió para el aliciente y la protección de una serie de mujeres, compañeras espirituales y protectoras, y nunca dejó de ser, esencialmente, un hijo. En 1902 escribe acerca de su reciente matrimonio con la escultora Clara Westhoff:

> En diciembre tuvimos una hija adorable, Ruth, y la vida se ha enriquecido con ella. Para la mujer —según mi convicción—, un hijo es una consumación y una liberación de toda extrañeza e inseguridad; es, también en el espíritu, la señal de la madurez, y estoy plenamente convencido que la mujer artista que ha tenido, tiene y ama a un hijo es, igual que el hombre maduro, capaz de alcanzar las alturas del arte que el hombre puede alcanzar en las mismas condiciones; es decir, si es un artista...
>
> El año pasado alquilé una casita con mi esposa (en un pueblecito cercano a Worpswede), pero nos consumía demasiado dinero, de modo que nos hicimos la promesa de vivir solo para nuestro trabajo, cada uno como un soltero de pocos recursos, igual que antes.[19]

Pero, desde luego, para Clara Westhoff, como madre de una niña, nunca pudo ser «como antes». En ocasiones confiaba a Ruth a su madre para poder continuar con su trabajo. Lo que significa tener un hijo, para una mujer artista o para cualquiera, los infinitos detalles del cuidado, la premeditación, tener que aprender todo lo que se supone que las mujeres conocen «por naturaleza», el trabajo emocional y verdaderamente físico de un día como madre, los desvelos nocturnos que él recuerda desde su punto de vista infantil, habiendo olvidado las incursiones del sueño interrumpido en la vida y el trabajo de una mujer; todo esto, Rilker semejante a un niño, lo da por supuesto, como han hecho siempre todos los hombres.

Leemos a Rilke en parte porque siempre parece estar al borde de decir —o de ver— más que otros escritores, en el sentido de conocer, al menos, que la relación entre un hombre y una mujer es más dudosa, más oscura que aquello que la literatura ha supuesto. La mayoría de los hombres ha escrito acerca de las

---

19 *Letters of Rainer Maria Rilke,* trad. J. B. Greene y M. D. Herter Norton, Nueva York, Norton, 1945, I: 71-72.

mujeres a partir de las profundidades inexploradas de sus temores y sus culpas, centrándose en nuestra relación con ellos; es decir, considerando a las mujeres madres o antimadres.

Fueron estos niños-hombres adultos quienes nos dijeron, y ellos mismos acabaron por convencerse: en Mesopotamia, que éramos «una trampa, un agujero, un foso» (¿una tumba?);[20] bajo la ley hindú, que por naturaleza éramos seductoras e impuras, y era preciso que viviéramos bajo el control masculino, cualquiera que fuese la casta;[21] en la era cristiana, que éramos «la cabeza del pecado, el arma del demonio, la expulsión del Paraíso, la madre de la culpa»;[22] que, como la Mujer Eterna, llevábamos la palabra «misterio» inscrita en la frente, y que nuestro privilegio era el sacrificio;[23] que nuestros vientres eran «desenfrenados» lugares donde se fomentaban «humores salobres, nitrosos y voraces»;[24] entre los médicos victorianos existía la idea de que carecíamos de sensualidad y de que «los espasmos voluptuosos» nos volverían estériles, así como también que «la mujer verdadera mira a todo-hombre [como] a una especie de hijastro, al cual su corazón se inclina con ternura maternal»;[25] después de la Revolución bolchevique, se dijo que éramos las víctimas de «nuestra propia tragedia biológica», que ningún tipo de cambio legal o social podía modificar;[26] con los neofreudianos, que «el síndrome de la decadencia, la tendencia al mal en el hombre, está fundamentalmente arraigada en la relación madre-hijo»;[27] en la República Popular China, que el amor de la mujer por otra mujer es una aberración burguesa, una función del capitalismo.

Pero antes de ser madres, hemos sido, sobre todo, mujeres, con cuerpo y mente verdaderos.

---

20 Vern L. Bullogh, *The Subordinate Sex: A History of Attitudes Toward Women*, Baltimore, Penguin, 1974, p. 29.

21 Ibídem, pp. 231-232

22 Ibídem, pp. 173-174.

23 Mary Daly, *The Church and the Second Sex, with a New Post-Christian Introduction by the Autho,* Nueva York, Harper Colophon Books, 1975, pp. 149-152.

24 Bullogh, op. cit., p. 225-226.

25 John S. Haller y Robin M. Haller, *The Physician and Sexuality in Victorian America,* Chicago, University of Illinois Press, 1974, pp. 100-101.

26 Viola Klein, *The Feminine Character: History of an ldeology,* Chicago, University of Illinois Press, 1972, p. 26.

27 Joseph C. Rheingold, M. D., *The Mother, Anxiety and Death: The Catastrophic Death Complex,* Londres, J. y A. Churchill, 1967, p. 119.

2

Lo primero que recuerdo haber oído acerca de las madres y los hijos, a la edad de seis años, fue el relato de las «valientes madres espartanas» que enviaron a los hijos a combatir con esta orden: «Con tu escudo o sobre él», es decir, que el joven debía regresar victorioso o muerto. En mi mente, una y otra vez, se me apareció la imagen de un joven herido, sin su escudo, que se encamina hacia el portal del hogar. ¿Se negaría la madre a abrirle?

Vous travaillez pour l'armée, Madame?

Todavía conservo un cuaderno infantil, leído asiduamente durante mis primeros años, que cita la carta siguiente:

> Estimada Señora:
>
> El Departamento de Guerra me ha informado de que usted es madre de cinco hijos que han muerto gloriosamente en el campo de batalla. Siento cuán débiles y faltas de sentido son mis palabras, que quisieran intentar consolarla de su dolor por una pérdida tan sobrecogedora. Pero no puedo contener mi deseo de enviarle el consuelo que puede hallar en el agradecimiento de la República por cuya salvación murieron. Ruego al Padre celestial que mitigue la angustia de su aflicción, y no deje en usted más que el dulce recuerdo de los seres queridos y el legítimo orgullo, que sólo a usted pertenece, de haber depositado a tan alto costo semejante sacrificio en el altar de la libertad.
>
> Suyo, sincera y respetuosamente,
>
> Abraham Lincoln[28]

A pesar de estas impresiones, cuando quedé embarazada por primera vez deposité mis esperanzas en un varón. (En nuestros juegos infantiles de «interpretación», a menudo prefería el papel reservado a los niños, y persuadía u obligaba a mi hermana menor a interpretar los femeninos.) Todavía me identifico más con los hombres que con las mujeres; los hombres que conozco no parecen tan entregados a las dudas y a las ambigüedades y se diría que tienen más posibilidades de elección. A los veinticinco años quise dar a luz a mi yo no nacido, aquel yo que nuestra

28 James Daugherty, *Abraham Lincoln*, Nueva York, Viking, 1943, p. 160.

familia centrada en la figura del padre había suprimido en mí, a alguien independiente, con una voluntad activa, original: todas aquellas posibilidades que sentí dentro de mí cuando era una joven estudiante y escritora y a las que renuncié durante el embarazo. Si quise darme a luz como varón, era porque parecían heredar todas las cualidades por derecho de sexo. Y quise un niño porque mi marido hablaba esperanzado del «pequeño». Tal vez él quiso también darse a luz para comenzar de nuevo. Como hombre, deseaba un hijo varón. Como judío y primogénito, aspiraba a que su primogénito fuera varón. Como adulto sentía pasión por un «pequeño».

Asimismo, yo quise un hijo a fin de conseguir lo que mi madre no había logrado: traer al mundo a un hombre-niño. Lo quise para desafiar a mi padre, que «sólo» había engendrado hijas. Mi hijo mayor nació el día del cumpleaños de mi padre.

Vous travaillez pour l'armée, Madame? Durante varias generaciones, introdujimos a nuestros hijos en cierta clase de combate: no siempre sangriento y directo, como los de Esparta o la Guerra de Secesión. Dar a luz un hijo varón era una de las formas que tenía una mujer de dejar su impronta en el mundo. Seis años después, cuando nació el menor de mis hijos, una amiga, inteligente y talentosa, me escribió: «Este... será el genio. Es obvio, pues nació con pene y no con vagina».

Pero, después de haber tenido tres hijos varones, me descubrí viviendo, en los niveles más hondos de la pasión y de la confusión, con tres cuerpos pequeños que muy pronto serían tres personas. Siempre sentí que mi preocupación por ellos me devoraba, pero su belleza, humor y afecto físico me asombraban cada vez más. Nunca los vi como «hijos», herederos en potencia del legado patriarcal, sino como la dulce carne infantil, la delicada insistencia de sus cuerpos curiosos, y la pureza de la concentración, el dolor o la alegría que existe de forma indisoluble en los niños, el sumergirse en lo que me conectaba con zonas de mí misma largo tiempo olvidadas. Yo fui una madre incansable, impaciente, agotada e inconsistente, pues el choque de la maternidad me había dejado tambaleándome. Lo único que yo sabía era que amaba a asionadamente a aquellas tres criaturas.

Recuerdo un verano pasado en casa de unos amigos, en Vermont. Mi marido había viajado al extranjero por asuntos de negocios que le ocuparían varias semanas, y mis tres hijos —nueve, siete y cinco años de edad— y yo vivimos ante todo para nosotros mismos durante ese tiempo. Sin la presencia en casa de un hombre adulto, sin razón para imponer horarios, siestas, comidas regulares y horas tempranas de dormir a fin de que los padres puedan conversar, caímos en lo que sentí como un delicioso ritmo pecaminoso. El tiempo era hechiceramente cálido, transparente; comíamos casi todas las veces fuera y con los dedos; vivíamos semidesnudos, nos quedábamos despiertos para ver los murciélagos, las estrellas y las luciérnagas, leíamos y contábamos cuentos y nos acostábamos temprano. Contemplaba yo sus esbeltos cuerpecitos ponerse morenos, nos bañábamos con el agua tibia que salía de la manguera del jardín, al sol, y vivíamos como náufragos en una isla de madres e hijos. Por las noches, se dormían sin decir una palabra, y yo me quedaba leyendo y escribiendo como cuando era estudiante, hasta las primeras horas del alba. Recuerdo haber pensado: así puede ser la vida con hijos, sin horarios de escuela, rutinas fijas, siestas ni el conflicto de ser esposa y madre al mismo tiempo; con tiempo para ser, simplemente, yo misma. Muy tarde, una noche, conducía rumbo a casa después de haber asistido a una sesión de cine, y en la quietud de un camino ventoso de Vermont me sentí despierta, exaltada. Habíamos quebrado juntos todos los rutinarios horarios del sueño, las reglas nocturnas, las reglas que yo misma creía que debía imponer en la ciudad so pena de convertirme en una «mala madre». Éramos conspiradores; estábamos fuera de la ley y de la institución maternal. Me sentía enormemente responsable de mi propia vida. Desde luego, la institución se cernió otra vez sobre nosotros, y volvió a mi la «desconfianza» como madre, junto con mi resentimiento por el arquetipo. Pero incluso entonces ya sabía que no deseaba que mis hijos actuaran por mí en el mundo, no más de lo que deseé que mataran o murieran por su país. Quería actuar, vivir en mí y en mi amor por ellos como personalidades aparte.

3

> Este sentido del valor personal, este entusiasmo por la propia personalidad [como en Whitman o Richard Jefferies] ¿corresponde solamente a las almas de gran capacidad expresiva? ¿O a un período maduro de la vida que aún no alcancé? ¿O yo, tal vez, debo renunciar a él porque la ley eterna dice que soy una mujer, y solitaria? Creo que es el regalo más preciado de esta vida: de todas las bendiciones de la tierra, escogería tener un hombre-niño que poseyera esa cualidad.[29]

Los padres exigen hijos varones como herederos, manos para el campo, carne de cañón, alimentadores de máquinas, imágenes y prolongaciones de sí mismos; su inmortalidad, en suma. En las sociedades que practican sistemáticamente el infanticidio femenino, es comprensible que las mujeres deseen varones en lugar de enfrentarse a la perspectiva de nueve meses de embarazo cuyo fruto podría ser considerado una pérdida. Según la territorialidad y la agresión masculina organizada, cuando las mujeres producen hijos varones, literalmente están trabajando para el Ejército. Puede ser más fácil reprimir este conocimiento o creer que el propio hijo logrará escapar a la muerte en la guerra, y no enfrentarse al crimen rutinario de las niñas. En una sociedad regida por sanciones contra las mujeres, instintivamente una madre puede valorar más a un hijo varón —digamos que puede tener en él más esperanza—, como algunas afroamericanas —antes de la difusión del «orgullo negro»— se sentían inclinadas a valorar al hijo con la piel más clara y los rasgos más europeos. La sensación de lo que no ha sido vivido ni logrado en la vida de una mujer se puede expresar inconscientemente, como en el pasaje, citado más arriba, de los cuadernos juveniles de Ruth Benedict (que más tarde se casó, deseó hijos que nunca tuvo, y por último dejó su matrimonio y se convirtió en una notable antropóloga y feminista).

«Tener un hombre-niño que poseyera esa cualidad.» Y así pisamos el terreno dominado todavía por la sombra de Freud. En los últimos cuarenta años, el trabajo de Freud se ha divulgado y revisado, de modo que la aceptación o rechazo del «freudismo»

---

29 Margaret Mead (ed.), *An Anthropologist at Work: Writings of Ruth Benedict*, Nueva York, Equinox Books, 1973, p. 123.

se basa con frecuencia en aspectos seleccionados de su trabajo, filtrados por otras mentes. (No debemos subestimar la influencia de algunas películas, obras de teatro o chistes.) Ningún aspecto de su teoría ha tenido más influencia que el llamado complejo de Edipo. Las mujeres que nunca leyeron a Freud crían a sus hijos convencidas de que demostrarles atención física consiste en ser «seductoras», que influir sobre ellos contra las formas del comportamiento masculino, como detestar a las mujeres, equivale a «castrarlos» o a convertirse en la criatura «devoradora», «dominadora» a quien los hijos tendrán que rechazar a fin de convertirse en adultos mentalmente saludables; o que ellas, y solo ellas, son las responsables de que sus hijos se conviertan «innecesariamente» (sic) en homosexuales.[30]

Sin duda, Freud fue precursor de ciertos análisis: por ejemplo, él formula idea de que los afligidos emocionalmente no son meros criminales morales, y de que los impulsos inconscientes influyen en las acciones humanas ordinarias. Hoy nos podrá parecer muy primario su análisis del sueño, pero lo cierto es que devolvió a este su reconocimiento como fenómeno significativo, digno de atención, después de varios siglos de pasar por una pseudociencia a la que la medicina le negó validez. Pero Freud también fue un hombre, sumamente limitado tanto por su cultura como por su sexo. Karen Horney, una de sus primeras investigadoras críticas, señala las estrechas bases biológicas y mecanicistas de su pensamiento, su reducción de cualidades psicológicas a causas anatómicas, y su pensamiento básicamente dualista, en el cual el instinto y el «ego», lo femenino y lo masculino, la pasividad y la actividad se consideran polos opuestos. Sobre todo criticó la teoría de que durante toda nuestra vida repetimos los acontecimientos ocurridos en la infancia y regresamos a ellos. Eso es algo que, acertadamente, la autora considera una negación del desarrollo orgánico de una persona, de los cambios cualitativos por los que atravesamos en nuestra vida.

Horney acepta el complejo de Edipo, aunque con serias salvedades: a diferencia de Freud, no cree que los intensos sentimientos sexuales de un niño hacia sus padres estén determinados biológicamente, es decir, que sean universales; los considera el

30 L. van Gelder y C. Carmichael, «But What About Our Sons?», *M. S.*, octubre de 1975, p. 52.

resultado de situaciones muy concretas que experimentan algunos niños, pero no todos.[31] Su crítica fue sumamente atrevida y valiente en la época en que se creía que el complejo de Edipo, reprimido o activo, era el centro de la vida psíquica. Sus divergencias con Freud le valieron ser expulsada dos años después del Instituto Psicoanalítico de Nueva York. Para nosotros, sus teorías no fueron demasiado lejos.

Freud creyó que, en el caso del hijo varón, el complejo de Edipo consiste en un proceso por medio del cual el niño dirige hacia su madre los primeros deseos marcadamente sexuales. Más tarde, aprende a separarse y diferenciarse de ella, identificándose con su padre, como varón que es, en lugar de considerarlo un rival. Por último, llega a un punto en el cual sus instintos eróticos pueden ir dirigidos a otra mujer que no sea su madre. Freud creyó que los sentimientos sexuales del niño hacia su madre crean ansiedad, y que el padre celoso le castigaría con la castración. La cura ideal para el muchacho sujeto al complejo de Edipo es renunciar a su vínculo con la madre, interiorizarlo e identificarlo con su padre, cuyo poder reconoce superior. El precio por conservar el pene es adoptar el de su padre, según la terminología freudiana, como «súper yo», es decir, reconocer la supremacía de la ley patriarcal, la disciplina de los instintos, la exogamia y el tabú del incesto.

Freud sugirió una escala de posibilidades durante esta primera crisis: el muchacho podía estar realmente amenazado por la castración como castigo por masturbarse. El padre celoso podía utilizar realmente la circuncisión («castración simbólica») contra los hijos pubescentes; pero asimismo estos sucesos podían tener lugar en la fantasía.[32]

La presunción fundamental insiste en que la relación madre-hijo es por naturaleza regresiva, circular, improductiva, y que la cultura pende de las relaciones padre-hijo. Todo lo que la madre puede hacer por el niño es perpetuar una dependencia que impedirá el desarrollo posterior. Con la resolución del complejo de Edipo, el muchacho se abre camino en el mundo masculino, el mundo regido por la ley y el orden patriarcales. La civilización

---

31 Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, Nueva York, Norton, 1939.

32 Sigmund Freud, *New lntroductory Lectures on Psychoanalysis*, pp. 86-87, 129.

—es decir, la civilización patriarcal— requiere la introducción del padre (cuya presencia no ha sido tan esencial a partir de los nueve meses previos al nacimiento) como la tercera figura en la interrelación madre-hijo. El complejo de Edipo se convierte entonces, según frase de Juliet Mitchell, en «la entrada en la cultura humana». Pero es sobre todo el padre quien representa, no solo la autoridad, sino la cultura en sí misma, el súper yo que controla los ciegos azotes del «ello». Civilización significa identificación no con la madre, sino con el padre.

Por otra parte, Freud sostuvo que la niña experimenta su falta de pene como una «castración». Para ser una mujer debe sustituir la falta del órgano masculino con el embarazo y el bebé. Según este supuesto, no es sorprendente que haya investido la relación madre-hijo con esta cualidad «libidinal», inconsciente: el hijo no es solo el bebé; posee el pene que le falta a la madre. (Sin embargo, resulta difícil comprender cómo Freud imaginó, además, que la relación madre-hijo estuviera libre de consideraciones «egoístas».)

Las mujeres psicoanalistas han desafiado esta opinión acerca del impulso de la maternidad. No sólo Horney, sino también Clara Thompson y Frieda Fromm-Reichmann sostuvieron que si la niña deseaba el pene era tan sólo porque en ello ve un privilegio y un favor otorgado a quienes tienen este particular atributo. Considera el pene como una metáfora, y el deseo del niño como un impulso totalmente distinto.

Pero incluso si desafiamos o refutamos la estructura de Freud, se plantea la siguiente pregunta: ¿cómo se diferencia el niño de su madre? Diferenciación que implica, inevitablemente, «alistarse en el Ejército», o sea asumir los valores patriarcales. ¿Puede la madre, dentro del patriarcado, representar la cultura? Y si así fuera, ¿qué exige esto de ella? Pero, sobre todo, ¿qué significa para el hijo la separación de la madre?

En primer lugar, significa el nacimiento físico, dejar el abrigo, el sueño ingrávido del saco amniótico. Significa el proceso gradual a través del cual el bebé descubre que el pecho de la madre, su cara y su cuerpo tibio pertenecen a otra persona, o que no existen solo para él, que pueden desaparecer y regresar; que ella responderá a su llanto, a su sonrisa, a sus necesidades físicas, pero no siempre según el ritmo de sus deseos y dolores.

Significa un proceso dual en el que primero la madre se separa del hijo —momentáneamente o por mucho tiempo—, más tarde este experimenta jugando a escondidas, y finalmente con sus propias piernas puede alejarse a distancias cortas. Significa el destete, aprender que hay otros además de su madre que pueden hacerse cargo de él y que durante la ausencia de ella está a salvo. Sin duda el niño siente ansiedad y desolación en cada una de estas etapas, siente el miedo de que puede perder para siempre la seguridad, la ternura y la confianza. Una tercera persona y otras más son necesarias para aliviar esta ansiedad, para secar las lágrimas del abandono, para asegurarle que los cuidados y el amor no están encarnados en un sola persona, su madre, y para darle la posibilidad de aceptar la separación. Pero a menudo aquella tercera persona ha sido una mujer: abuela, tía, hermana, niñera. Es posible que, de hecho, brinden más amor y cuidado que el que puede dar la madre, en ocasiones acaban transformándose en la madre. Con respecto a las figuras masculinas, la experiencia del niño indica que son menos físicas y menos amorosas; su presencia es más ocasional, más juiciosa, más introvertida que la de las mujeres que le rodean. Varón o hembra, el niño aprende desde muy temprano que el sexo tiene que ver con el acompasamiento al ritmo emocional de los otros.

Por último, es posible que estas figuras masculinas le posean. Las sociedades tribales exigieron siempre un «segundo nacimiento» del joven en la pubertad, a fin de ingresar en el grupo masculino. «Durante los ritos de iniciación [...], los jóvenes están como si hubieran sido devorados por el espíritu tutelar del universo masculino y renacen como niños, hijos de este espíritu y no de la madre; son los hijos del cielo, y no sólo de la tierra. Este renacimiento espiritual significa el origen del "hombre elevado" quien, incluso en el nivel primitivo, se asocia con la conciencia, el yo, la fuerza de voluntad [...] El mundo del hombre, representa el "cielo", la sede de la ley y de la tradición y de los dioses antiguos, siempre y cuando fueran dioses masculinos».[33] Esta ceremonia va generalmente acompañada de la castración de algún animal y su sacrificio, heridas simbólicas y ordalías. También puede

33 Erich Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1971, pp. 142-143; Bruno Bettelheim, *Symbolic Wounds*, Nueva York, Collier, 1962, pp. 118-119.

acompañarse con un franco rechazo ritualizado de la madre: golpearla, como entre los habitantes de las Fiji, o lastimarla con flechas, como entre los apaches y los iroqueses. «Esta violencia hacia la madre es la expresión ritual de la noción de virilidad.» Convertirse en hombre implica destruir toda la susceptibilidad provocada por el poder femenino:

> Los jóvenes de la tribu kikuyu de África Oriental temen que el primer coito después de la iniciación sea fatal. Por esta razón, bandas de muchachos de quince a veinte años recién iniciados, recorren juntos el país, caen sobre alguna anciana, la violan y luego la matan a pedradas. Según Reik esa mujer simboliza a la madre.[34]

Es asimismo una mujer verdadera, que ha sido para sí y para sus sus hijas algo más que un símbolo en las mentes de los hombres. Pero cada vez que se lleva a cabo el ritual, se espera que el «niño con pene» se una a otros que también tienen penes. Poco importa entonces que el niño crezca dentro de una familia de tipo matriarcal, con mujeres fuertes, o en un ambiente en el que la madre sea la cabeza del hogar. Debe —según esta concepción— reunirse con los Padres, los representantes de la ley y de la tradición, los que agreden, los creadores y proveedores de la cultura dominante.

Y se supone que recibirá el apoyo de su madre, sea lo que sea lo que sus profundos instintos le dicten. Mi abuela siempre describía, apenada, cómo mi padre —un muchacho judío, esmirriado y flaco— fue enviado a la escuela militar a la edad de diez años: «El uniforme le quedaba tan grande... Todavía puedo verlo. Era el más pequeño entre todos los muchachos, y estaba tan asustado en aquella estación, esperando el tren...». Pero le envió, de todas maneras, para que recibiera «una educación mejor» y para que se hiciera un hombre; ¿qué otra cosa podía elegir en Birmingham, Alabama, a comienzos de este siglo?

El tercer término en el llamado triángulo edípico es el poder patriarcal. Cualquier intento por salvar el complejo de Edipo como teoría del desarrollo humano tiene que empezar por aquí. La antropóloga Sherry Ortner señala que, si bien Freud supone que el «proceso edípico» ocurre en una familia biológica,

---

34 Frederick Wertham, *Dark Legend: A Study in Murder*, Nueva York, Duell, Sloan and Pearce, 1941, pp. 221, 252.

subyace una teoría básica de socialización independiente de cualquier sociedad específica o de papeles sexuales. «Es una teoría bien trabada y [...], en última instancia, dialéctica; la persona evoluciona a través de un proceso de lucha [...] y de integración [...] de una figura simbólica de amor, deseo y autoridad.» Ortner sugiere que esta estructura existiría incluso si al niño lo criaran en igual proporción dos o más progenitores, hombre y mujer o del mismo sexo, que compartieran educación y autoridad. No obstante, como ella misma señala, «aun donde la familia nuclear se ha quebrado de manera experimental, como, por ejemplo, en el kibbutz, las niñeras han sido total o predominantemente mujeres».[35]

Al releer a Freud o a ciertos freudianos (especialmente a Juliet Mitchell, más freudiana que marxista o feminista), siguiendo conceptos como envidia del pene, castración, niño (especialmente hijo) como sustituto del pene, la impresión que más fuertemente queda en nosotros es cierta oscuridad del lenguaje. Puede que ello sea consecuencia de que los psicoanalistas quieren sentir que están trabajando con la memoria, el sueño y la fantasía, en un nivel «científico»; es decir, en el sentido equívoco de la ciencia como opuesta a la poesía.[36]

Un pene y un pecho tienen, obviamente, implicaciones imaginativas más allá de su existencia biológica (como un ojo, un oído, los pulmones, la vulva o cualquier otra parte del cuerpo que habitemos intelectual y sensualmente). Sin embargo, estos sentidos siguen sin explorarse; la densidad y resonancia de la imagen física se pierde en la reducción abstracta del lenguaje especializado. Hasta el tantas veces mencionado pene, en la teoría freudiana, no parece gran cosa, despojado de su dimensionalidad y interpretado como símbolo del poder generador, el *herm,* el accesorio de la Gran Madre en los cultos prepatriarcales. La limitación —que, tal y como sugiere Karen Horney, proviene de la concepción dualista y rígidamente biológica de Freud— reviste

---

35 Ortner, op. cit., p. 180. La autoridad estatal ha sido abrumadoramente masculina. Por ejemplo, en Israel, la Unión Soviética, Cuba y la República de China. Que Golda Meir o Indira Gandhi sean mujeres no cambia el carácter masculino de la autoridad que emana de las instituciones masculinas.

36 No quiero decir con ello que la ciencia y la poesía sean la misma cosa; sólo que de ninguna manera deben considerarse opuestas.

notable importancia allí donde se considera significativa la figura de la madre (y de la mujer) en los sueños y en las fantasías de los hombres.

Juliet Mitchell reitera que no deberíamos culpar a Freud por lo que no intentó: un análisis de las condiciones sociales, que tal como él mismo reconoció contribuyera a delinear la psicología femenina.[37] Se ha citado al psiquiatra Robert Jay Lifton con esta frase: «Todo gran pensador tiene al menos un punto oscuro: el de Freud fueron las mujeres».[38] Pero, en realidad, no existe tal punto oscuro intelectual, rodeado por una visión de penetrante lucidez, sobre todo cuando parece ocultar dimensiones complejas y vastas en las cuales las mujeres existen, tanto para nosotros como en las mentes de los hombres. Freud no necesitaba ser feminista para tener un sentido más profundo del eco y la importancia —particularmente como madre— de la figura de la mujer en el pensamiento patriarcal. Pero, aun a juzgar por sus propios métodos y objetivos, perdió la paciencia y retrocedió en lo que se refería a las mujeres. Esto afectó no sólo su actitud respecto de las mujeres sino, necesariamente, sus especulaciones y observaciones acerca de los hombres y sobre el significado del pene para ambos sexos. La concepción freudiana del hijo está impregnada de la hostilidad freudiana —y el sentimentalismo— hacia la madre.

Freud mismo, desde luego, hizo hincapié en que, en la «vida cotidiana», el doble sentido, la pérdida de la memoria y el lapso expresan que no nos responsabilizamos conscientemente de lo que decimos. Elizabeth Janeway llama la atención sobre su repetido uso de la frase: «El hecho de la castración», al referirse a una niña pequeña.

«Debemos creer que este lapso es insignificante, y desde luego creo que nos conduce al centro del dilema freudiano acerca del sexo femenino».[39] Janeway sugiere que si bien «las niñas, de hecho, no han sido castradas», Freud era muy consciente

---

37 Juliet Mitchell, *Psycho-Analysis and Feminism*, Nueva York, Vintage, 1975.

38 Richard Gilman, «The Feminist Case Against Sigmund Freud», *New York Times Magazine*, 31 de enero de 1971, p. 10.

39 Jean Strouse (ed.), *Women and Analysis: Dialogues on Psychoanalytic Views of Femininity,* Nueva York, Grossman, 1974, p. 58.

—aunque nunca haya investigado el tema— de que las mujeres habían sufrido una intensa frustración y mutilación como seres sociales. En síntesis, Freud utilizaba el término castración para las mujeres como una metáfora. Pero, precisamente, como no investigó el significado psíquico de esta mutilación social de la mujer (que también le hubiera obligado a ahondar más en la psicología masculina), su trabajo sobre hombres y mujeres carece de una verosimilitud que ha sido considerada como política, y que yo calificaría de poética y científica.

4

Cada cultura inventa su particular versión de las relaciones madre-hijo. La burla (y su complemento, el sentimentalismo) que, de la madre judía estadounidense, hacen sus hijos varones en la novela, el teatro, el cine y la anécdota, está arraigada tanto en la tradición misógina ya considerada, como en la situación de la mujer y del hombre judíos en la América del Norte asimilacionista. La mujer judía sufrió una reducción extrema en el proceso de convertirse en «estadounidense», perdió rápidamente su papel de mediadora con el mundo exterior, mujer de negocios, empresaria, gerente de la familia y de su fortuna y estratega de la supervivencia, para convertirse en la esposa «estadounidense» de su marido «estadounidense». Como ahora el prestigio del esposo consiste en que sea él quien lleve el pan a casa, que sea el triunfador agresivo y no un estudioso del Talmud, su afirmación de la masculinidad en términos trasatlánticos exigió (o pareció exigir) su reducción a la maternidad encerrada en el hogar.[40] Es interesante comparar el idilio en que Freud convierte la relación madre-hijo «perfecta» y «sin ambivalencias» con el resentimiento y el desprecio por la madre que aparece en la novela *Portnoy's Complaint,* de Philip Roth, o en los antilibros populares como *How to Be a Jewish Mother,* de Dan Greenburg. El idilio y la realidad se sostienen en un extraño tipo de doble visión de la cultura judeoestadounidense. A la madre se la sentimentaliza o se la caricaturiza duramente; es demasiado fuerte, demasiado agresiva,

---

40 Charlotte Baum, Paula Hyman y Sonya Michel, *The Jewish Woman in America,* Nueva York, Dial, 1976.

demasiado vital (¿o sexual?) o asexuada hasta el extremo de la represión; sufre, según la expresión de Freud, de «psicosis de ama de casa»; atormenta a sus hijos con la culpa y la comida que no desean; por momentos está dignificada por el luto o iluminada por las velas del sábado.

Pauline Bart describió algunos de los daños humanos infligidos a estas mujeres en su investigación sobre la depresión en la mujer de mediana edad.[41] La depresión se manifiesta en muchas y reveladoras formas que van desde la voz alta y aguda a la risa nerviosa; de la autopostergación y el resentimiento de años, a las pastillas para dormir y a los tranquilizantes. Pero existen también la energía latente y la alegría en la mujer judía domesticada que desde el punto de vista femenino impone respeto, por más que se haya abusado de ella o esta particular forma de subcultura la haya postergado.[42] Es una mujer que sobrevive, una luchadora con uñas y dientes y con su propio sistema nervioso que, al igual que sus hermanas negras, ha cargado el peso de su pueblo a sus espaldas. Sin embargo, ha vivido, por un lado, entre la dependencia de sus hijos y la degradación, y por el otro entre sus propios sentimientos de culpa y cólera reprimida.

A la madre negra le han achacado, tanto los hombres blancos como los negros, la «castración» de sus hijos a través de la denominada dominación matriarcal de la familia, pues es la mujer quien gana el pan, toma las decisiones y cría a los hijos. De más está decir que su «poder» como «matriarcado» se limita drásticamente por las ataduras del racismo, el sexismo y la pobreza. Aquello que de manera errónea se lee como poder, es en realidad fuerza para sobrevivir, entrañas, determinación de que las vidas de sus hijos se realicen en algo, aunque para ello sea necesario conducirlos o sacrificar su propio orgullo para poder vestirlos y darles de comer. Cuando el racismo machista blanco, que

---

41 Pauline Bart, «Portnoy's Mother's Complaint: Depression in Middle Aged Women», *Response: A Contemporary Jewish Review,* número especial «The Jewish Woman», núm. 18 (verano de 1973), pp. 129-141.

42 «Los rasgos que han permitido a la mujer judía mantener unida a su familia en el *shtetl*, y facilitar su adaptación al Nuevo Mundo son exactamente los mismos de los que se abominaba durante los procesos de asimilación... Sus tazones de caldo de pollo se convirtieron en cicuta». Charlotte Baum, Paula Hyman y Sonya Michel, *The Jewish Woman in America,* Nueva York, Dial Press, 1975, pp. 244-251.

literalmente ha castrado a miles de hombres de color, atribuye a la madre negra una castración figurada de sus hijos, demuestra una vez más su inextricable vínculo con el sexismo.

5

«Si queréis saber algo más acerca de la feminidad, preguntad a vuestra propia experiencia de la vida, dirigíos a los poetas o esperad hasta que la ciencia pueda daros una información más profunda y coherente». Así finaliza Freud su ensayo *Acerca de la feminidad*, próximo, sin embargo, al cándido reconocimiento de sus limitaciones. En los años cuarenta, cuando escribió estas palabras, se habían producido ya varios hechos. Habíamos comenzado a reunir, con el trabajo de científicos como Mary Jane Sherfey, Masters y Johnson, Niles Newton y Alice Rossi, nueva información sobre la biología femenina y sexualidad, y su relación con la psicología.[43] El movimiento feminista ha desenterrado y estimulado nuevas experiencias de mujeres con mujeres; a su vez, las mujeres poetas han hablado.

Uno de los aspectos en vías de transformación —aunque gradual— de la experiencia femenina está expresado en el deseo de hijos. Sin lugar a dudas, hay y habrá siempre mujeres que, por todas las razones que ya hemos explicado, preferirán hijos varones y abrigarán respecto a ellos grandes esperanzas. Pero a medida que las mujeres se aproximan a crear sus propias vidas, existen signos de que la su valoración del hijo como macho también está cambiando.

Muchas mujeres afirman que en este momento de la historia de la humanidad es mejor ser una mujer, pues la amplitud y profundidad de la exigencia femenina por la autodeterminación ha ampliado las posibilidades, ha acotado un espacio para

---

43 Mary Jane Sherfey, *The Nature and Evolution of Female Sexuality*, Nueva York, Vintage, 1973; Niles Newton, «The Trebly Sensuous Woman», *Psychology Today,* número sobre «The Femal e Experience», 1973; Newton, «lnterrelationships between sexual responsiveness, birth, and breast feeding»; Alice Rossi, ·«Maternalism, Sexuality, and the New Feminism», estos dos últimos trabajos en J. Zubir, y J. Money (eds.), *Contemporary Sexual Behavior,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.

el pensamiento original y el activismo, pero, sobre todo, ha dado un nuevo sentido a los objetivos mutuos y compartidos entre las mujeres. Se dice también que vivimos en la frontera de cambios extraordinarios que nosotras mismas propiciamos. Además, muchas mujeres saben que el primer ataque de ira que sienten al acercarse al feminismo, la ruptura de los muros de contención de años, las envuelven en penosas contradicciones con sus hijos varones como parte de la casta masculina. «No se puede alienar al niño respecto de su cultura. Mis hijos están desarrollando unas características que, en su mayoría, me desagradan. Desprecian a las mujeres [...] Yo les amo. No puedo pensar en considerarlos mis enemigos».[44] Cualquiera que sea la confusión de esta mujer, expresa un conflicto que no es único. El miedo de separar a un niño de «su» cultura parece profundo, incluso entre mujeres que rechazan aquella cultura para sí cada día de sus vidas. A comienzos de la década de los sesenta recuerdo una inquietud similar entre algunas madres que se autotitulaban pacifistas: prohibir los revólveres y las granadas de mano de juguete era «separar» a sus hijos de sus compañeros y hasta, incluso, «afeminarlos». (Quizás aquellas madres sabían instintivamente que el revólver es fálico, que está más allá de su simple significado de matar; tal vez temían ser acusadas, como ocurre a menudo con las madres, de castrar a sus hijos.) Pero el temor de la madre feminista de separar a sus hijos de «su» cultura es más profundo.

¿Qué tememos? ¿Que nuestros hijos nos acusen de convertirlos en inadaptados, en extranjeros? ¿Que sufrirán, como nosotras, las represalias del patriarcado? ¿Tememos que, en cierto modo, pierdan su situación de machos y el privilegio que lleva consigo, aunque estemos tratando de abolir esta desigualdad? ¿Debe una mujer ver a su hijo como «su enemigo» para poder enseñarle que no debe imitar el estilo «machista» de la masculinidad? ¿Qué hace una mujer para amar verdaderamente a un hijo que desprecia a las mujeres? ¿O es este el vínculo —mal llamado amor— que existe tan a menudo entre hombres y mujeres? Ciertamente es una contradicción penosa que una madre que ha comenzado a destruir los estereotipos femeninos en sí misma considere a sus hijos atrapados por los modelos de violencia televisiva, del fútbol, de lo que Robert Reid ha descrito como «el mundo de

44 Van Gelder and Carrnichael, op. cit.

la postura animal masculina, del cual un hombre puede surgir como dominador».[45] Fue muy sencillo aceptar inconscientemente la culpa, arrojada con tanta facilidad sobre cualquier mujer que busque ampliar y profundizar su existencia, basándose en que en cierta forma, eso podría dañar a sus hijos. La culpa es una de las más poderosas formas de control social sobre las mujeres; ninguna de nosotras puede ser absolutamente inmune a ella.

La mujer que encubre su rabia, puede fomentar la agresividad de su hijo varón; nunca experimentó otra forma de afirmación personal. Es posible que le permita que la golpee, que la domine con su diminuta masculinidad, a partir de una especie de identificación doble: ese animal macho joven es una sola cosa junto con todo el reino machista que ha convertido en víctima a la madre, pero también es un pedazo de ella, un pedazo que puede expresarse con desenfreno. Por esta razón se le perdona su *jamstvo* (palabra rusa que sintetiza «la vulgaridad, la truculencia, la bestialidad y la brutalidad», y que las mujeres soviéticas han utilizado para calificar la actitud de sus hombres).[46]

Elizabeth Cady Stanton, dirigente del movimiento sufragista estadounidense en el siglo pasado y madre de cinco varones,[47] reconoció lo duro que resultó criar a sus hijos y lo básicamente paradójico de la situación:

> Tengo tantas preocupaciones con todos estos muchachos a mi cargo [...] Cómo deseo verme libre de las tareas domésticas y de los hijos [...] Pero sería bueno que llegara a comprender todos los problemas inherentes a la condición femenina, para poder proclamarlos con mayor elocuencia cuando llegue el momento […]
>
> Mañana saldrá el sol y mi bendito hijo abrirá sus ojos azules, dulces, cantará y me mirará con tanto amor que volveré a vivir feliz […]
>
> ¡Cuando pienso en todos los errores que se han acumulado sobre la mujer, me avergüenzo de que no se halle perpetuamente airada, enloquecida, insensible; que mis ojos no sean una fuente de lágrimas, mis labios no destilen maldiciones y mi mano deje de alzarse contra cada hombre y cada hermano! ¡Ah, cómo me arrepiento de

---

45 Robert Reid, *Marie Curie,* Nueva York, Dutton Saturday Review, 1974, p. 206.

46 Klein, op. cit., p. 26.

47 Uno de sus hijos, Theodore, en colaboración con su hermana, editó dos volúmenes con los trabajos de Stanton. También escribió un libro propio, *The Woman Question in Europe.*

> las caras de hombres que he lavado, los guantes que he tejido, los pantalones que he remendado, los dedos de manos y pies que he curado y vendado![48]

Pero resulta absurdo creer que aquellas mujeres encaminadas a la lucha feminista abandonen a sus hijos varones, emocionalmente o de otra forma. La relación madre-hijo —como cualquier relación humana— experimenta revalorización, ya sea a la luz de la relación maternal transformada en ideología machista, o según sus esperanzas y los miedos de sus hijos. Si para nuestros hijos —como para nuestras hijas— deseamos que crezcan sin ser mutilados por sus papeles sexuales o sensibilizados a la misoginia en todas sus manifestaciones, también debemos enfrentarnos al hecho de que, en el momento actual de la historia, nuestros hijos pueden llegar a sentirse profundamente solos en el universo masculino, con muy pocas relaciones con otros hombres (independientes del «vínculo» masculino en defensa del privilegio masculino). Cuando el hijo deja de ser la prolongación de la madre en el mundo, pues ella misma lo está separando, deja de ser para ella un instrumento, y tiene la oportunidad de convertirse en una persona.

Me han preguntado unas veces con verdadera curiosidad y otras con velada hostilidad: «¿Qué piensan tus hijos de todo esto?». (Todo esto quiere decir el feminismo en general y mi propio compromiso con las mujeres en particular.) Cuando la pregunta se formula con hostilidad, implica que una feminista debe odiar a los hombres y castrarlos; que «todo esto» tiene que ser, desde luego, dañino para mis hijos. O sea, que se formula esta pregunta con la intención de provocar culpa. (Mi única respuesta es: «Tendrás que preguntarles a ellos».) Pero cuanto menos gastamos nuestra energía y nuestro poder como mujeres en hacer de nuestros hijos nuestros instrumentos, es decir, nuestros agentes dentro de un sistema que ha intentado mantenernos débiles, menos necesitaŕan vivir bajo el peso de las vidas no vividas de sus madres.

---

48 Theodore Stanton y Harriet Stanton Blatch (eds.), E*lizabeth Cady Stantion as Revealed in Her Letters, Diary and Reminiscences,* Nueva York, Arno, 1969, vol. II, pp. 38-42, 31, 130-131. Agradezco a Elizabeth Shanklin que haya puesto a mi disposición los fragmentos reproducidos.

La poeta Sue Silvermarie escribe que su hijo no es la compensación del poder y del privilegio masculino, sino una fuente de revelación inesperada de la profundidad de lo que llama «el vínculo de madre»:

> Mí honda preferencia por las mujeres convierte la crianza de un varón en algo contradictorio. Pero esta misma preferencia produce ahora una comprensión de la maternidad. El vínculo se empaña a menudo con las tareas de todos los días [...] Lo que sí está claro es la pasión: las series de poemas de amor que salieron de mí mientras lo llevé dentro [...], la fuerza que me permite desafiar a todos aquellos que le llaman ilegítimo [...], el momento de abrazarlo contra mi pecho en la sala del hospital y levantar los ojos para ver a mí propia madre a los pies de mi cama con lágrimas en los ojos [...], el sentimiento de que cuando estoy bien con él, mi vida se carga con lucidez, en tanto que cuando nuestra relación se confunde, surgen las nubes que cubren mis días. Cuando utilizo esta clase de perspectiva, su sexo se vuelve insignificante
>
> […] Puedo amarle con libertad cuando desaparece el resentimiento. Soy más importante que nadie ante mí y no necesito sacrificar mi integridad, pero tampoco a mi hijo. La pasión del vínculo de madre exige personalidades enteras.

Pero esta misma madre también reconoce en su poema «A un niño» la posibilidad de una época de confusión y separación:

> tiemblo al ver tus tentaciones.
> está claro para mí lo que sería si te perdiera.
> qué confuso para ti,
> hombrecito. ya estás seducido
> por el poder aparente,
> que, desde luego, existe.
> ¿qué hago con tus revólveres?
> juegas a los marginados, y yo pienso
> que soy la única fuera de la ley.
> tú estás en ella, aprobado;
> creces ciego ante sus rejas.[49]

Aquí, el «pene» se convierte en el complemento de la plenitud de la madre. Al amar apasionadamente a su hijo como a un pequeño ser humano, nada tiene que obtener de su masculinidad. Teme

---

[49] Sue Silvermarie, «The Motherbond», *Women: A Journal of Liberation*, vol. 4., núm. 1, pp. 26-27.

el precio del pene para él: la aceptación del muchacho de (y en) la ley patriarcal. Pero no desea que su hijo sea una hija, y afirma tanto la complejidad como el dolor del mundo del sexo.

Con una inspiración diferente, Robin Morgan dice a su hijo:

Corazoncito, corazoncito,
brotaste en mí como la raíz del aliso.
Tú, que pariste a esta madre,
comprende —¿por cuánto tiempo?— mis misterios.
Hijo de mi reencarnación celular, sólo tú sabes
las palabras que me despiertan cuando me hago la muerta
en nuestro juego. Sólo tú saludas
las bandadas entre las que te veo. Comprendes...

Todavía sufro antes de tiempo, me preparo
para el dolor cuando seas
un macho adulto, seducido por dioses falsos…

Pero tienes cinco años,
y lo que ahora sé no significa nada
ni puedo rescatarte de la tierra donde naciste...
... no hay nada que pueda crear
la memoria central de lo que somos
el uno para el otro, el bosquecillo del ritual.
He puesto sobre ti mi sello.

Digo:
serás hijo de la madre,
y tu rostro no se apartará de mí.[50]

Se puede formular la objeción de que estas madres desean convertir a sus hijos en instrumentos, en el sentido de educarlos según los valores antimasculinistas. Pero existe una diferencia entre acumular nuestras energías frustradas sobre nuestros hijos, con la esperanza de abrirles posibilidades incluso si estamos favoreciéndonos a nosotras mismas. Adivino en el poema de Morgan una esperanza y un deseo —tal vez optimista— expresado como convicción, y en el de Silvermarie la gran timidez como una consecuencia, pero ambos reflejan el reconocimiento de que el hijo deberá elegir entre el «grupo masculino» y su propia humanidad.

---

50 Robin Morgan, «The child», parte IV de «The Network of the Imaginary Mother» en *Lady of the Beasts*, Nueva York, Random House, 1976.

Volvemos al poema de la separación. Para Morgan, no significa que quiera seguir siendo niño, dependiente, receptor y no dador del alimento, eterno muchacho. Como paradoja, son los «hijos de los padres» quienes persisten en la búsqueda de la mujer con la cual pueden ser infantiles. Esa mujer es la encarnación de la exigencia: el niño primitivo, Stanley Kowalski, aúlla por su esposa. El mundo de los padres, el grupo masculino está demasiado obsesionado con la agresión y la defensa para consolar del miedo, la duda y la debilidad del común mortal, así como sus lágrimas. El hijo del padre aprende a despreciarse a sí mismo o a resentir el reconocimiento de su debilidad.

«El hijo de la madre» (de la madre que empieza por amarse a sí misma) tiene una mayor probabilidad de darse cuenta de que la fuerza y la vulnerabilidad, la rudeza y la expresividad, la educación y la autoridad no son términos opuestos ni la herencia única de uno u otro sexo. Pero todo esto implica una nueva comprensión del amor entre la madre y el hijo.

La opinión psicoanalítica vulgar sostiene que el «hijo de la madre» se convierte en homosexual, ya sea porque desea huir del poder de las mujeres, o como protesta contra el papel masculino tradicional. En realidad, casi nada sabemos de la influencias y accidentes que conducen al erotismo con el propio sexo. Y respecto a la heterosexualidad, lo único que sabemos es que tuvo una función biológica, y que fue necesaria la presión social para mantenerla, una obligación institucionalizada que rebasa las necesidades biológicas reales de la especie. Por qué los hombres eligen a los hombres y no a las mujeres para su gratificación sexual, o como compañeros de vida, no es una pregunta que se pueda responder de manera superficial según los modelos del siglo V en Atenas. Tampoco según los términos del «afeminamiento» de los hijos provocado por las madres que quieren «aferrarse» a ellos. (Goethe y Freud, ninguno de los dos conocido como homosexual, fueron hijos de madre en el sentido de que sus madres les prefirieron entre los demás hijos.) Puede ocurrir que un hombre busque el amor de otro hombre como reacción frente al *jamstvo* del padre o el abuso de las mujeres como objetos sexuales. O acaso sustituya a un padre que casi siempre estuvo ausente. El espectro de la homosexualidad masculina —que va desde el homosexual que realmente se preocupa y gusta de las mujeres al afeminado que hace una parodia despreciativa de la opresión femenina— se

conoce sólo en aspectos muy superficiales. Creo que, en alguna medida, todos los hombres temen enormemente a las mujeres, pero no tengo experiencias que me sugieran que este terror se da más entre los homosexuales que entre los hombres que se llaman a sí mismos «normales». Los sistemas creados por los hombres son homogéneos, excluyen y degradan a las mujeres o niegan su existencia; la racionalización más frecuente para ser excluidas de estos sistemas es que somos o debemos ser madres. Tanto los heterosexuales como los homosexuales se refugian en estos sistemas. Sin embargo, el temor de que nuestra fuerza o nuestra influencia «pueda convertir a nuestros hijos en homosexuales» acecha todavía a las mujeres que no condenan la homosexualidad en sí, tal vez porque el poder de la ideología patriarcal sigue haciendo preferible, para un muchacho, crecer como un «verdadero hombre».

6

¿Qué deseamos para nuestros hijos? Aquellas mujeres que han comenzado a desafiar los valores del patriarcado se sienten acosadas por esta pregunta. Deseamos que, en un sentido muy profundo, sigan siendo hijos de la madre, y también que al crecer se conviertan en ellos mismos y descubran nuevos caminos para ser hombres, como nosotras descubrimos los caminos para ser mujeres. Podríamos desear que hubiera más padres —no uno sino muchos— de quienes también ellos pudieran ser hijos; padres con la sensibilidad y el compromiso de ayudarles a lograr una virilidad que no les permita considerar a las mujeres como meras fuentes de alimento y placer. Apenas existen todavía esos padres. Un individuo excepcional aquí y allá es un signo de esperanza, pero también una solución personal. Tal como ha señalado Jane Lazarre, el padre simbólicamente «comprometido» en una solución individual. Hasta que los hombres no sean capaces de compartir las responsabilidades del cuidado del hijo totalmente como prioridad social, sus hijos y los nuestros carecerán de una visión coherente de lo que puede ser la virilidad no patriarcal.[51] El dolor punzante y la ambivalencia

---

51 Jane lazarre, «On Being a Father in the Year of the Womman», *Village Voice,* 22 de septiembre de 1975.

que experimentan nuestros hijos no debe achacarse sólo a la responsabilidad de las madres, de las mujeres anti tradicionales; son los padres tradicionales quienes —aun cuando vivan bajo el mismo techo— han abandonado a sus hijos cada hora y cada día. Debemos reconocer, en este momento de nuestra historia, así como en el pasado, que muchos de nuestros hijos fueron y son —en el más profundo sentido— virtuales huérfanos de padre.

Aunque los anticonceptivos evolucionaran hasta la infalibilidad, de modo que ninguna mujer necesite concebir hijos que no desea; aunque cambiaran las leyes y las costumbres, mientras las mujeres sólo sean educadoras de niños, nuestros hijos crecerán mirándolas nada más que por compasión, resintiendo la fuerza femenina como «control», adhiriéndose a nosotras cuando tratemos de encarar una nueva forma de relación. Mientras la sociedad siga siendo patriarcal —es decir, antimaternal— no habrá nunca suficientes madres para los hijos que se ven obligados a crecer bajo el gobierno de los padres, en un mundo exterior «macho» separado del mundo privado «femenino» de la afectividad.

Debemos ser conscientes de la diferencia que media entre abandonar a nuestros hijos al patriarcalismo, según sus postulados, *travaillant pour l'armeé,* permitiéndoles, en sentido figurado o literal, convertirnos en víctimas, en símbolos de su virilidad, y ayudarlos a que se separen de nosotras, a que «sean» por sí mismos. Esther Harding cita el mito recurrente del «sacrificio del hijo»: Atis, Adonis, Horus y Osiris. Entre estos relatos, el hijo en busca de la virilidad acaba siendo sacrificado «por orden y con el consentimiento de su madre». Observa que este mito fue siempre considerado desde el punto de vista del hijo como «la necesidad [...] de sacrificar su propia infancia y dependencia». La autora lo estudia desde la perspectiva de la madre: «Ella le ama, y en los mitos siempre debe sacrificarle». Es preciso decir «no» rotundamente donde antes siempre se decía «sí»: indulgencia, protección, sumisión, maternidad pura.

Tanto para la madre como para el hijo, ser madre toda la vida implica la negación del propio ser. Harding sugiere que una protección maternal continua acarrea falta de voluntad para

enfrentarse a la crueldad de la vida, para ella y para el niño. Más adelante, considera el «sacrificio del hijo» como necesario para integrarse en el universo de las mujeres y los hombres en general:

> No es casual que el sacrificio [...] se represente mediante la castración, pues la exigencia fundamental que un hombre plantea a una mujer es satisfacer la sexualidad. En este aspecto, se siente [...] desvalido para enfrentarse con su necesidad, a menos que exija a la mujer que le sirva. Esta exigencia tan infantil, y el no menos mal desarrollado deseo maternal de dar, por parte de ella [...] pueden servir en un nivel bajo [...] para establecer una alianza entre un hombre y una mujer que entran en relación. Cuando surge la necesidad de algo más maduro entre ellos [...], el hombre puede sentirse obligado a reconocer que la mujer es algo más que el elemento complementario de su necesidad […]. Cuando la mujer ya no se niegue a ser una madre para con él, cuando ya no reprima su propia necesidad en el esfuerzo por completar la de él, el hombre se descubrirá enfrentado con la necesidad de considerar la realidad de la situación [...] La pérdida del falo se refiere a la necesidad masculina de renunciar a la exigencia de que la mujer satisfaga sus necesidades sexuales y emocionales como si fuera su madre.[52]

Lo que Harding trata de decir es que las emociones maternales pueden perturbar tanto a la madre como al hijo. Pero el altruismo maternal es la única cualidad universalmente aprobada y reconocida por las mujeres. El hijo puede ser entregado ritualmente a la virilidad, y sus dificultades posteriores pueden ser atribuidas al excesivo amor y protección de la madre, pero es mínimo el apoyo que ella recibe por los esfuerzos que realiza para lograr una separación.

Harding, como otros jungianos, fracasa al insistir en que las mujeres —y no sólo las madres—: están presionadas para mantener con los hombres una relación «que entrega», afirma y es maternal. El coste que implica negarse a hacerlo, incluso cuando se trata de relaciones casuales o de conversaciones, a menudo se traduce en epítetos como «hostil» o «bruja castradora». Que la lengua de una mujer reproduzca limpiamente un hecho ordinario, se considera con relativa frecuencia como una hoja cortante dirigida contra los genitales del hombre.

---

52 M. Esther Harding, *Woman's Mysteries,* Nueva York, C. G. Jung Foundation, 1971, pp. 192.194.

Las mujeres también fortalecen en sí una actitud «maternal» hacia los hombres. A menudo el consejo de una mujer a otra respecto de las relaciones con los hombres se manifiesta según los términos del trato con los hijos. «[Nuestra] actitud puede influir en la consideración que los hombres tienen de nosotras, a fin de que se amolden a ella. En otras palabras —como sucede con los niños—: si le dices a un niño "¡Eres mezquino!", él estará de acuerdo, asimilará este juicio y se volverá mezquino». Esto me lo escribió una mujer sensible y culta. Uno de los más insidiosos fenómenos que se dan en la relación entre ambos sexos es la tendencia, común entre las mujeres, de comparar al hombre con un niño. Equivale a infantilizar a los hombres, y su consecuencia ha sido una trampa tendida a la energía femenina, de efectos apenas mensurables.

Mary Daly observó que a los hombres les aterra la separación auténtica:[53] que las mujeres no se queden esperándoles cuando regresan del grupo masculino, de las jerarquías, del mundo fálico. El miedo de las mujeres que conviven unas con otras, cuando no se expresa con el ridículo o el desprecio, a menudo adopta la forma abierta del «¡no me abandones!»; es el hombre que suplica a la mujer que encuentra su comunidad política y espiritual al lado de otras mujeres.

«Cualquier visión creadora de nuevos caminos, de una nueva sociedad, debe y deberá incluir a los hombres», me escribió una vez un amigo preocupado, en un papel con el membrete de una de las instituciones más sexistas de los Estados Unidos. Teme una pérdida de «humanidad» cuando las mujeres hablan y escuchan a las mujeres. Creo que teme realmente la ausencia de humanidad entre los hombres, las divisiones cerebrales del grupo masculino, los afectos no desarrollados entre un hombre y otro hombre; la persecución cruel del objetivo, el vínculo masculino defensivo que tan sólo existe a flor de piel. Debajo, escucho el grito del hombre-niño: «¡Mamá, no me dejes!». Además, temen la pérdida del privilegio. Es tan obvio que la mayoría de los hombres conscientes o profeministas esperan en secreto que la «liberación» les reconozca el derecho de verter lágrimas mientras que, al mismo tiempo, ejercen sus prerrogativas. Frantz Fanon describe el caso de un

53 Mary Daly, *Beyond God The Father: Toward a Philosophy of women's LIberation*, Boston, Beacon, 1973.

inspector de policía europeo encargado de torturar a los revolucionarios argelinos. Como consecuencia de ello sufrió desórdenes mentales, hasta el punto de que su vida familiar se vio seriamente perturbada, por lo que solicitó tratamiento psiquiátrico.

> Este hombre sabía perfectamente que sus padecimientos provenían de la clase de actividad que se llevaba a cabo en las salas de interrogatorio. Como no podía evitar seguir torturando gente (que nada significaba para él, pues en tal caso habría renunciado), me pidió sin rodeos que le ayudara a seguir torturando a los patriotas argelinos, pero sin remordimientos de conciencia, sin trastornos en su conducta y con absoluta ecuanimidad.[54]

Progresivamente los hombres son más conscientes de que sus desórdenes tienen algo que ver con el patriarcado. Muy pocos quieren renunciar a él. El movimiento feminista se considera todavía como una relación madre-hijo: ya sea como castigo o abandono de los hombres. Por comportamientos pasados, o como una posible cura del sufrimiento de los hombres; una nueva forma de maternalismo en la cual, poco a poco, a través de una suave persuasión, las mujeres con una nueva visión llevarán a los hombres a una vida más humana y sensible. En síntesis, las mujeres seguirán haciendo por los hombres lo que ellos mismos no pueden hacer por otros o por sí mismos.

«¿Qué deseamos para nuestros hijos?» Esta pregunta se convierte, en última instancia, en qué deseamos para los hombres y qué exigiremos de ellos. (Mientras escribo estas palabras hay muchas mujeres en el mundo muy preocupadas por los efectos inmediatos del patriarcado en sus vidas: familias demasiado numerosas, cuidado infantil inadecuado o inexistente, malnutrición, reclusión forzosa, carencia de educación, salarios bajos debido a la discriminación sexual. Tales efectos inmediatos las incapacitan para exigir algo o, incluso, para formularse esta pregunta, lo cual no significa que la pregunta sea en sí necesariamente reaccionaria y trivial.) Aunque el planteamiento prioritario sería: ¿qué deseamos para nosotras mismas?, la verdad es

---

54 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Nueva York, Grove, 1968, pp. 269-270 [ed. cast.: *Los condenados de la Tierra*, México, FCE, 2014].

que, tengamos o no hijos, estemos casadas o divorciadas, seamos lesbianas, célibes, mujeres símbolo, feministas o separatistas, la otra pregunta, la primera, es la fundamental.

Si deseo algo para mis hijos, es que tengan el coraje de las mujeres. Con esto quiero indicar algo muy concreto y preciso: el coraje que he visto en las mujeres que, en sus vidas públicas y privadas, en el mundo interior de sus sueños, pensamiento o creación, y en el mundo exterior del patriarcado, corren riesgos cada vez mayores, tanto físicos como psíquicos, al tratar de introducir la innovación. A veces, esto implica actos mínimos que, sin embargo, implican un enorme coraje: a veces los actos públicos pueden costarle su empleo o su vida; a menudo, hay momentos o períodos largos en que piensa lo impensable, corre el riesgo de ser catalogada o se cree loca. Siempre, en todo caso, significa una pérdida de la seguridad tradicional. Cualquier mujer que decida ser dueña de su propia vida sabe muy bien que la consecuencia inmediata será el sufrimiento que le infligirá tanto el mundo interior como el exterior. No querría yo que mis hijos escaparan a este sufrimiento, pues no deseo que se acomoden a las viejas defensas machistas, incluido el desprecio fatalista de sí mismos. Y preferiría que fuera así no por mí ni por otras mujeres, sino por ellos, y en beneficio de la vida en el planeta Tierra.

En 1890, Olive Schreiner relató una parábola en la cual una mujer intenta cruzar un río profundo y sin vados hacia el país de la libertad. Desea llevar consigo al bebé que aún mama de su pecho, pero se dice: «¡No! Perderás tu vida tratando de salvarle; tiene que crecer, ser hombre y salvarse a sí mismo, y luego, al otro lado, podrás encontrarte con él».[55] Convertimos a los hombres en seres infantiles y nos engañamos a nosotras mismas cuando tratamos de llevar a cabo en su lugar estos cambios fácilmente y sin riesgos. Es preciso que bajemos al suelo a los adultos que cuando niños llevamos en los brazos, contra nuestros pechos, y prosigamos adelante, confiando en nosotras y en ellos lo suficiente como para hacerlo. Por supuesto, provocaremos su ira, y también gritos de «¡no me dejes!» e incluso represalias.

---

55 Olive Schreiner, *Dreams,* Pacific Grove (CA), Select Books, 1971, pp. 59-62; primera edición, 1890.

Este no es lugar ni yo soy la persona adecuada para sugerir planes encaminados a que la masa de los hombres se incorpore a un sistema que contemple los cuidados infantiles, a pesar de mi convicción de que sería lo más revolucionario que cualquier grupo masculino pudiera hacer. No sólo cambiaría las ideas que los niños —y los hombres— tienen de las mujeres y de ellos mismos, sino que acabaría definitivamente con los papeles sexuales y diversificaría los modelos de trabajo de ambos sexos. Transformaría toda la comunidad y su relación con la infancia. Al aprender a cuidar a los niños, los hombres dejarían de ser niños. No podrían jugar más con los privilegios de la paternidad sin compartir plenamente y en igualdad de condiciones la experiencia de la educación. Veo muchas dificultades y peligros en la integración de los hombres en el proceso educador de la infancia. Se cierne primero la amenaza de la vieja noción del cuidado infantil, que ha sido tarea exclusiva de las mujeres, como algo pasivo, sin categoría y que no puede considerarse un trabajo. A veces se tiene por simple «diversión». Inmediatamente surge la capacidad no desarrollada de la identificación compasiva en los hombres. Creo asimismo que muchas mujeres preferirían que incluso dentro de un sistema de cuidados diarios, siguieran siendo las mujeres las primeras encargadas de los niños, por múltiples razones que no son todas tradicionales o parciales. Las mujeres deberán tomar la iniciativa para exigir, formar y llevar a cabo un cambio humano y estructural tan profundo. A fin de lograrlo, deberemos dominar mejor nuestros reinos inconscientes y nuestro conocimiento preverbal como madres biológicas o no. Tal vez, durante cierto tiempo, los hombres necesiten una especie de educación compensadora en aquellas cosas en las que han permanecido ignorantes gracias a la educación recibida como hombres.

Mientras, en el ámbito de las relaciones personales, si los hombres están dispuestos a compartir el «trabajo del amor», deberemos cambiar nuestra manera de amarlos. Esto significa, entre otras cosas, que dejemos de guardar consideraciones y agradecimiento a los padres de nuestros hijos cuando sólo compartan parcialmente el cuidado y la educación de la prole. (No se considera «especial» a ninguna mujer que atienda a todas las responsabilidades como miembro del binomio padre-madre; en cambio, no cumplirlas se tiene por un crimen social.) Significa también que dejemos de tratar a los hombres como si sus egos

fueran una cáscara de huevo o como si la conservación del yo masculino fuera algo deseable a expensas de una relación igualitaria. Significa que comencemos a esperar de los hombres, igual que ocurre con las mujeres, que se comporten como nuestros iguales sin que haya necesidad de aplaudirles por ello o señalarlos como «excepcionales», que rechacemos en ellos la separación tradicional del «amor» y el «trabajo».

Pasará mucho tiempo hasta que comprendan que esta es una nueva forma de amor. Se nos dirá que hablamos y actuamos movidas por el odio, que nos estamos volviendo como «ellos», que perecerán emocionalmente sin nuestro cuidado constante o nuestra continua atención. Pero a través de siglos de haber dado de mamar emocionalmente a los hombres con nuestros pechos, también se nos dijo que estábamos contaminadas, que éramos devoradoras, dominantes, masoquistas, arpías, brujas, lesbianas y prostitutas. Aprendemos lentamente a desacreditar estos discursos, incluso el que comienza diciendo: «Las madres son más auténticas que las demás mujeres».

9. La condición de madre y la de hija

Madre
escribo a casa
estoy sola
devuélveme mi cuerpo.

Susan Griffin

Junto a mí está abierto el cuadernillo, comienzo a escribir, derramo referencias y citas. Probablemente todas son importantes, pero ninguna me sirve para empezar. Es el núcleo de mi libro; entro en él como una mujer que, nacida entre las piernas de su madre, ha querido, reiteradamente y de formas distintas, regresar a ella, volver a poseerla y ser poseída de nuevo por ella, encontrar la confirmación mutua de otra mujer, con otra mujer, que hijas y madres se desean, luchan por separarse y son posibles e imposibles.

La primera noción que tiene una mujer de la calidez, el alimento, la ternura, la seguridad, la sensualidad, la reciprocidad, proviene de su madre. Los primeros contactos envolventes de un cuerpo femenino con otro pueden ser, tarde o temprano, negados o rechazados, considerados como una posesión chocante, un rechazo, una trampa, un tabú; pero es, al principio, el mundo entero. También el niño conoce la ternura, el alimento y la reciprocidad de parte de un cuerpo femenino. Pero la heterosexualidad y la maternidad institucionalizadas exigen que la niña transfiera las

primeras sensaciones de dependencia, erotismo y reciprocidad de su primera mujer a un hombre, a fin de convertirse en lo que se define como una mujer «normal», una mujer cuyas energías físicas y psíquicas más intensas se dirigen hacia los hombres.[1]

Vi la sangre menstrual de mi madre antes de ver la mía. El suyo fue el primer cuerpo femenino que miré, para saber lo que eran las mujeres, lo que sería yo. Recuerdo haberme bañado con ella en aquellos calurosos veranos de la infancia, y haber jugado con ella en el agua fría. Pensé, de niña, que era hermosa: una reproducción de la Venus de Botticelli en la pared, a medio sonreír, con el cabello suelto, se asociaba en mi mente con ella. Al comienzo de mi adolescencia miraba todavía de soslayo a mi madre, a su cuerpo, que vagamente imaginaba: yo también tendría pechos, vello entre los muslos, sea cual fuere el significado de eso para mí entonces, y con la ambivalencia que implicaba aquel pensamiento. Había otros pensamientos: yo también me casaría, tendría hijos, *pero no como ella*. Ya sabría cómo encontrar la forma de ser diferente.

El cuerpo tenso y estrecho de mi padre no me llamaba la atención, si bien el control de sí mismo y la autoridad corrían por él como filamentos eléctricos. Solía espiar su pene colgando detrás de una bata descuidadamente prendida. Pero había comprendido desde muy temprano que mi madre y él eran diferentes. Su voz, su presencia y su estilo parecían extenderse por la casa. No recuerdo cuando fue que la sensualidad femenina de mi madre y la realidad de su cuerpo comenzaron a revelarme el carisma de la mente positiva y del temperamento de mi padre; tal vez cuando nació mi hermana y él comenzó a enseñarme a leer.

El nombre de mi madre tenía para mí, de niña, un efecto mágico. Se llamaba Helen. Todavía pienso en él como en uno de los nombres más bellos. Siendo muy joven, al leer la mitología griega, en cierto modo identifiqué a Helen, mi madre, con Elena de Troya; o tal vez con «Helen» de Poe, a quien mi padre solía citar:

> Helena, tu belleza es para mí
> corno aquellas antiguas embarcaciones de Nicea

---

[1] A riesgo de parecer repetitiva, diré una vez más que la *institución* de la heterosexualidad, con sus recompensas y castigos sociales, su reparto de funciones y las sanciones contra la «desviación», no concuerdan con la experiencia humana libremente elegida y vivida.

que, tan gentiles, por un mar perfumado,
conducían al vagabundo, cansado de viajar,
a su costa nativa...

Mi madre, Helen, era, claro está, mi costa nativa; pienso que en aquel poema escuché por vez primera mis propios deseos, los deseos de la niña expresados por un poeta en la voz de un hombre: mi padre. Mi padre solía hablar mucho de la belleza y de la necesidad de perfección. Sentía que el cuerpo de la mujer era impuro; no le agradaban sus olores naturales. Su incorporeidad era una manera de desentenderse del reino inferior en que las mujeres sudan, excretan, sangran todos los meses, quedan embarazadas... (Mi madre, en los últimos meses de embarazo, era consciente de que él siempre apartaba la vista de su cuerpo.) Tal vez en esto era muy judío, pero también muy sureño: creía que la mujer «pura», sin sangre, era una especie de gardenia, blanqueada por la luz de la luna, cuyos bordes podían mancharse con sólo el tacto.

Pero creo que la primera sensación de placer y afirmación que encontré en el cuerpo de mi madre fue una huella que nunca se borró totalmente, sobre todo en aquellos años en que, como hija de mi padre, padecí el desprecio del propio cuerpo, tan oscuro, peculiar en las mujeres que se ven a través de ojos masculinos. Confié en los placeres que podía recibir de mi cuerpo aun en los años en que masturbación era una palabra impronunciable. Sin duda, si mi madre se hubiera enterado, habría desaprobado firmemente aquellos placeres. Sin embargo, no puedo evitar sentir que acabé amando mi propio cuerpo, pues amé primero el de ella, que fue un legado profundamente matrilineal. Sabía que yo no era un intelecto incorpóreo. Tal vez mi cuerpo y mi mente estuvieran separados, como entre la madre y el padre, pero yo poseía a ambos.

Las madres y las hijas siempre han intercambiado —además del saber transmitido oralmente de la supervivencia femenina— un conocimiento subliminal, subversivo, anterior al lenguaje: el conocimiento que flota entre dos cuerpos iguales, uno de los cuales ha pasado nueve meses dentro del otro. La experiencia de dar a luz activa profundas reverberaciones de la madre en la hija; a menudo las mujeres sueñan con sus madres durante el embarazo o el parto. Alice Rossi sugiere que es posible que

cuando el bebé succiona por vez primera el pecho de una mujer, ella se conmocione con el recuerdo del olor de la leche materna. Cuando ciertas hijas tienen la primera menstruación, se sienten más ligadas a sus madres, aunque con frecuencia esa relación sea dolorosa y conflictiva.[2]

2

Es difícil escribir acerca de mi madre. En cualquier cosa que escriba siempre contaré mi propia historia, mi versión del pasado. Si ella pudiera contar su historia personal, tal vez se revelarían algunos paisajes. Pero en el paisaje que he trazado de ella, habría manchas antiguas y latentes de cólera muy dolorosa. Antes de casarse estudió seriamente la carrera de concertista de piano y compositora. Nació en una ciudad del Sur, fue criada por una madre severa, frustrada como mujer, y ganó una beca para estudiar con el director del conservatorio Peabody, en Baltimore. Al mismo tiempo, daba clases en una escuela para señoritas. Así se abrió camino para ampliar sus estudios en Nueva York, París y Viena. A partir de los dieciséis años hubiera podido casarse en cualquier momento, pero además poseía un raro talento, determinación e independencia, dada la época y el lugar en que le tocó vivir. Leyó y sigue leyendo muchísimo, y su redacción estaba llena de gracia y vivacidad, como lo demuestran los diarios que escribió durante mi infancia y sus cartas de hoy.

Se casó con mi padre después de diez años de compromiso, durante los cuales él finalizó su carrera de médico y comenzó a abrirse camino en la docencia de la medicina. Una vez casada, abandonó las posibilidades de una carrera de concertista, aunque siguió componiendo durante algunos años, y todavía sigue siendo una pianista hábil y delicada. Mi padre, brillante, ambicioso, poseído por su propia vocación, decidió que su esposa debía sacrificar su vida para realzar la de él. Ella debía ocuparse de la casa con la formalidad y la gracia que cabía esperar de la

2 Alice Rossi, «Physiological and Social Rhythms: The Study of Human Cyclicity», conferencia pronunciada en la American Psychiatric Association, Detroit (Michigan), el 9 de mayo de 1974; «Period Piece-Bloody but Unbowed», Elizabeth Fenton, entrevista con Emily Culpeper, The Real Paper, 12 de junio de 1974.

señora de un médico, aunque con un presupuesto escaso; podría «conservar» su música, aunque no se planteaba el hecho de su afición a componer, ni era imaginable un conflicto entre su vocación, por una parte, y sus deberes como esposa y madre, por otra. Se suponía que daría a su marido dos hijos: un varón y una niña. Tenía que llevar la contabilidad del hogar hasta el último centavo. Aún recuerdo sus libros mayores gris azulados, escritos con su letra clara y firme. Iba a las compras en autobús y, más tarde, cuando pudo comprar un coche, llevó a mi padre desde los laboratorios a las aulas, esperándolo a menudo durante horas. Dio a luz dos criaturas y nos dio todas las lecciones, incluida la música (ninguna de nosotras fue al colegio hasta el cuarto grado). Seguro que estaba hecha para sentirse responsable por todas nuestras imperfecciones.

Mi padre, como el filósofo trascendentalista Bronson Alcott, creía que él (o, mejor dicho, su mujer) podía criar a sus hijos según una moral única y un plan intelectual, para así demostrar al mundo los valores de una educación iluminada, poco ortodoxa. Creo que mi madre, al igual que Abigail Alcott, participó primero genuinamente y con entusiasmo en el experimento; sólo más tarde se dio cuenta de que, llevando a cabo el programa perfeccionista e intenso de mi padre, entraba en conflicto con sus profundos instintos maternales. También como Abigail Alcott, debió descubrir que mientras su esposo era el promotor de las ideas, ella sería la encargada de realizarlas cada día. («Mr. A. me ayuda en general, pero nadie puede ayudarme en los detalles», se lamentó... Además, los puntos de vista de su esposo siempre la llevaban a preguntarse si había hecho un buen trabajo. «¿Estoy haciendo lo correcto? ¿Hago bastante? ¿Hago demasiado?») La aparición del «temperamento» y «voluntad» en Louisa, la segunda hija de Alcott, fue motivo del reproche del padre, quien sentenció que esos rasgos eran herencia de la madre.[3] Bajo la maternidad como institución, siempre se acusa primero a la madre caso de que la teoría sea impracticable o de cualquier cosa esté equivocada. Pero mucho antes mi madre había fracasado en una parte del plan: no había tenido un varón.

---

3 Charles Strickland, «A Transcendentalist Father: The Child-Rearing, Practices of Bronson Alcott», *History of Childhood Quarterly: The Journal of Psycho-History*, vol. 1, núm. 1 (verano de 1973), pp. 23, 32.

Durante años tuve la sensación de que mi madre había elegido a mi padre por encima de mí, que me sacrificaba a sus necesidades y teorías. Cuando nació mi primer hijo, apenas me comunicaba con mis padres. Había combatido a mi padre y luchado por mi derecho a una vida emocional y personal independiente de sus necesidades y teorías. Al salir del miedo, la extenuación y la alienación de mi primer parto, no pude admitir siquiera ante mí que echaba de menos a mi madre, que deseaba decirle lo mucho que la necesitaba. Cuando me visitó en el hospital, ninguna de las dos pudo desenredar los oscuros vínculos de sentimiento, que oscurecieron la habitación; el hilo enmarañado que llegaba hasta muy atrás, hasta el momento en que nací yo, después de tres días de parto, y no fui varón. Ahora, veintiséis años después, estoy en un hospital de infecciosos, con mi alergia, mi piel cubierta con un misterioso sarpullido, mis labios y mis párpados hinchados, mi cuerpo magullado y suturado, y en un catre junto a mí, el perfecto y dorado varón que he parido. ¿Cómo podía interpretar sus sentimientos cuando ni siquiera había empezado a descifrar los míos? Mi cuerpo había hablado de manera por demás elocuente, pero, desde el punto de vista médico, no era más que mi cuerpo. Quería que ella me acunara de nuevo, que alzara a mi bebé en sus brazos, como una vez lo hizo conmigo, pero el bebé era también un guante boca abajo: mi hijo. Una zona de mí deseaba ofrecérselo para su bendición, mientras que otra zona quería levantarlo como insignia de victoria sobre nuestra rivalidad innecesaria y trágica en cuanto mujeres.

Pero yo estaba al comienzo. Se ahora, como no podía saberlo entonces, que entre la maraña de sentimientos surgidos entre nosotras, en aquella crucial aunque irreal entrevista radicaba su culpa. Muy pronto comenzaría a entender el peso y la carga de la culpa de la madre. «¿Hago lo que es correcto? ¿Hago lo suficiente? ¿Hago demasiado?» Estas preguntas me las formulaba día tras día, hora tras hora. La institución de la maternidad en mayor o menor medida halla culpables a todas las madres por haber fallado a sus hijos; y de mi madre, sobre todo, se esperaba que, de acuerdo con el plan de mi padre, colaborara en la creación de una hija perfecta. Esta hija «perfecta», si bien satisfactoriamente precoz, se entregó muy pronto a los tics y a las rabietas, y a los veintidós años quedó afectada por una artritis crónica. Había logrado resistir el victorianismo paterno, su encanto seductor y su

crueldad controlada, se casó con un graduado universitario divorciado, comenzó a escribir poesía «moderna, oscura, pesimista», a la cual faltaba la dulzura de Tennyson, y cometió la última temeridad de quedar embarazada y traer al mundo un hijo. Dejó de ser la modesta y precoz escritora de la adolescencia poética y seductora. Algo, para mi padre, había salido muy mal. Puedo imaginar que con independencia de lo que mi madre hubiera sentido (aunque yo sabía que una parte de ella estaba silenciosamente de mi parte), a ella correspondía una parte de la acusación. Detrás de la «parálisis» que me confesó la había invadido en aquella ocasión, puedo imaginar la culpa latente en todas las madres, porque yo misma la he conocido después.

Pero por entonces la desconocía. Y me resulta arduo escribir ahora acerca de mi madre, aunque he sabido de esa culpa demasiado bien, con el tiempo. Lucho por describir los sentimientos que inspira la condición de hija, pero me veo dividida al meterme en su piel, pues una parte de mí se identifica demasiado con ella. Conozco la existencia de profundos receptáculos de ira hacia ella: la rabia de una niña de cuatro años encerrada (órdenes de mi padre que mi madre cumplía) a causa de un mal comportamiento; la rabia de una niña de ocho años mantenida demasiado tiempo en la práctica del piano (de nuevo por la insistencia de él, pero era ella quien me daba las lecciones), hasta que desarrollé una serie de tics faciales. (Como madre sé muy bien lo que es un tic facial: una lanceta de culpa y dolor saliendo del propio cuerpo.) Todavía siento la rabia de la hija embarazada que echa de menos desesperadamente a su madre, con la sensación de que se ha pasado al bando enemigo.

También sé que dentro de ella debe de haber profundos receptáculos de culpa, pues a todas las madres sus hijos les han inspirado una cólera ciega e inaceptable. Y pienso en las condiciones en las que mi madre fue madre, en las expectativas imposibles, en la repugnancia de mi padre por las mujeres grávidas, en su odio por todo lo que no podía controlar, en mi ira cuando se disolvía de dolor y furia por mí, para luego disolverse otra vez de rabia contra ella misma: la antigua y arraigada cólera infantil.

Mi madre vive hoy como una mujer independiente; lo que siempre quiso ser. Es una abuela muy amada y admirada, una exploradora de nuevos territorios; vive en el presente y en el

futuro, no en el pasado. Ya no abrigo fantasías —las fantasías incurables de la infancia, creo— de mantener con ella alguna conversación cicatrizante, en la que pudiéramos mostrar todas nuestras heridas, trascender el sufrimiento que compartimos como madre e hija, decirlo todo al fin. Pero mientras escribo estas páginas, admito cuán importante es y ha sido para mi su existencia.

Fue demasiado sencillo para nosotras, a comienzos de la ola feminista de los albores del siglo XX, a fin de analizar nuestra opresión de madres, comprender «racionalmente» —y correctamente— por qué nuestras madres no nos enseñaron a ser amazonas, por qué nos inculcaron lo de la «pata quebrada » o por qué, simplemente, nos dejaron. Aquel análisis era exacto y hasta radical, pero como cualquier política interpretada con estrechez de miras, se suponía que la conciencia lo sabía todo. Hubo —y hay— en casi todas nosotras, una muchacha niña que todavía desea ser alimentada por su madre, aspira a la ternura y a la aprobación, anhela un poder femenino ejercido en su defensa, y evoca el olor, el tacto y la voz de una mujer, los brazos fuertes de una mujer rodeando otro cuerpo en los instantes de miedo y dolor. Cualquiera de nosotras habría deseado una madre que hubiera elegido, según las palabras de Christable Pankhurst, «aquel cálculo de costo [de su activismo sufragista] por anticipado, la Madre dispuesta a pagarlo en beneficio de las mujeres».[4] No bastaba comprender a nuestras madres; más que nunca las necesitábamos, en nuestro esfuerzo por tantear nuestra fuerza como mujeres. El grito de la niña que hay en nosotras no debe avergonzarnos por considerarlo regresivo; es el germen de nuestro deseo de crear un mundo en el cual las madres y las hijas fuertes sean moneda corriente.

Es preciso que comprendamos esta doble visión o jamás nos comprenderemos a nosotras mismas. La mayoría fuimos criadas por madres de una manera que no podemos ni siquiera percibir; sabemos tan sólo que nuestras madres estaban, de un modo insospechable, de nuestra parte. Pero si una madre nos abandonó, muriendo, entregándonos a la adopción o porque la vida la llevó al alcohol o a las drogas, a la depresión crónica o a la locura; si se vio obligada a dejamos con indiferencia en manos de extraños a

4 Midge Mackenzie (ed.), *Shoulder to Shoulder,* Nueva York, Knopf, 1975, p. 28.

fin de poder ganar dinero para comer, porque la institución de la maternidad no implica previsiones para la madre que debe trabajar; si trató de ser una «buena madre» según las exigencias de la institución y se convirtió en una mujer ansiosa, preocupada, guardiana de los principios del puritanismo y de la virginidad; o si se limitó a abandonarnos porque necesitaba vivir sin hijos, cualquiera que sea el perdón que hayamos otorgado a nivel racional, el amor y la fuerza materna individual, la niña que está en nosotras, la pequeña que creció en medio de un mundo controlado por hombres, se siente todavía, a ratos, profundamente huérfana de madre. Cuando no podemos resolver y ni siquiera enfrentarnos a esta paradoja o contradicción, ni luchar a brazo partido en nuestro interior con la pasión pujante de aquella niña perdida, podemos comenzar a transmutarla, y se puede transmutar la ciega furia y la amargura que repetidamente surgió entre las mujeres que trataron de formar juntas un movimiento. Antes de la hermandad entre mujeres, existía el conocimiento —tal vez transitorio y tal vez fragmentado, pero original y crucial— de «la madre y la hija».

3

Este fenómeno de conservación del vínculo que une a madre e hija —esencial, distorsionando, mal empleado— da pie a un relato que no ha sido escrito, pero que es el más importante. Tal vez en la naturaleza humana no exista nada más vigoroso que la corriente de energías entre dos cuerpos semejantes, uno de los cuales ha descansado en la bienaventuranza amniótica del otro; uno de los cuales ha sufrido por dar luz al otro. Estos son los elementos para la reciprocidad más profunda y la separación más dolorosa. Margaret Mead ofrece la posibilidad de «profundas afinidades bioquímicas entre la madre y la hija, de las cuales nada conocemos».[5] No obstante, esta relación ha sido trivializada y ridiculizada en los Anales del Patriarcado. Ya sea en la doctrina teológica, el arte, la sociología o el psicoanálisis, la única diada eterna y determinante es la madre y el hijo. No es extraño,

5 Margaret Mead, *Male and Female,* Nueva York, Morrow, 1975, p. 61.

pues, que la teología, el arte y la sociología hayan sido producto de los hijos. A semejanza de las intensas relaciones entre mujeres en general, la relación madre-hija ha sido para los hombres profundamente amenazadora.

Si echamos un vistazo a los textos antiguos, apenas se sugiere la existencia de las hijas. En cambio, se habla en abundancia del significado de los hijos para los padres. En los Upanishads:

> [La mujer] alimenta el yo de su esposo, el hijo, dentro de ella [...] El padre eleva al hijo antes del nacimiento e inmediatamente después, alimentando a la madre y realizando las ceremonias. Cuando eleva así al hijo [...], eleva realmente a su segundo yo, para la continuidad de este mundo. Este es su segundo nacimiento.

En el himno egipcio se saluda a Aten o Aturo:

> Creador de la semilla en las mujeres,
> tú que haces el fluido en el hombre,
> que sostienes al hijo en el vientre de la madre...

Y la sabiduría popular tradicional de los judíos cree que el alma de la mujer está unida al esperma del hombre, produciendo, en consecuencia, un «hombre-niño».[6]

Las hijas han quedado anuladas por el silencio, pero también por el infanticidio, del cual en todas partes han sido las primeras víctimas. «Hasta el hombre rico sacrifica a la hija». Lloyd de Mause sugiere que el desequilibrio estadístico de los hombres respecto de las mujeres, desde la Antigüedad hasta la Edad Media, fue consecuencia del asesinato rutinario de las niñas recién nacidas. Las hijas fueron aniquiladas no sólo por los padres, sino también por las madres. Un marido del siglo I a. C. escribe con naturalidad a su esposa: «Si, como puede ocurrir, das a luz a una criatura, déjala vivir si es varón; sacrifícala si es niña».[7]

---

6 David Meltzer, *Birth,* Nueva York, Ballantine, 1973, pp. 3, 5, 6-8.

7 Lloyd de Mause, «The Evolution of Childhood», en De Mause (ed.), *The History of Childhood*, Nueva York, Harper and Row, 1974, pp. 25-26, 120. Puede aducirse que si el infanticidio era una forma de control de la población e incluso de eugenesia (gemelos y niños de tamaño menor al normal, deformes o con cualquier otro tipo de defecto eran aniquilados, con independencia de su sexo), el

Dada la prolongada supervivencia de esta práctica, no es extraño que una madre tema dar a luz a una hembra como ella. El padre podía considerar que «había nacido dos veces» en su hijo, pero semejante «segundo nacimiento» era negado a las madres y a las hijas.

Virginia Wolf en su novela *Al faro*, creó la que sigue siendo la visión más apasionada y compleja del cisma madre-hija en la literatura moderna. Es significativamente uno de los pocos documentos literarios en los que una mujer ha retratado a su madre como protagonista. La señora Ramsay es un personaje caleidoscópico, y en sucesivas lecturas de la novela, cambia, casi como nuestras propias madres cambian de perspectiva mientras nosotras mismas nos transformamos. Jean Lilienfield, investigadora científica, señaló que durante los primeros años de la vida de Virginia, su madre Julia Stephen, utilizó casi todas sus energías maternales en velar por la vida y el trabajo de su esposo, el *Dictionary of National Biography.* Más tarde Virginia y su hermana Vanessa buscarían cada una lo que les faltó de madre, y Lilienfeld sugiere que Leonard Woolf dio a Virginia la clase de cuidado y vigilancia que su madre había prodigado a su padre.[8] De cualquier manera, Mrs. Ramsay, con su «extraña severidad, su cortesía extrema», su atención a las necesidades de los demás (sobre todo las de los hombres) y su atractivo carismático, incluso como mujer de cincuenta años que ha tenido ocho hijos no es una simple idealización. Es «la fecundidad deliciosa [...] [la] fuente y el rocío de la vida [en el cual] se sumerge la fatal esterilidad masculina». Al mismo tiempo, «sintió lo que llamó la vida terrible, hostil y lista para saltar sobre uno si se le da oportunidad».

Percibe, «sin hostilidad, la esterilidad de los hombres», pero, como observa Lilienfeld, no le gustan demasiado las mujeres, y adapta su vida a las necesidades masculinas. La joven pintora Lily Briscoe, sentada abrazando las rodillas de Mrs. Ramsay, su

---

infanticidio femenino era un procedimiento para limitar la natalidad, dado que a las hembras se las consideraba, ante todo, como reproductoras. Esto implica una desvalorización de lo femenino que ha constituido una pesada herencia transmitida a las mujeres.

8 Jane Lilienfeld, «Yes, the Lighthouse Looks Like That: Marriage Victorian Style», inédito, presentado a la Northeast Victorian Studies Association, ciclo dedicado a la familia victoriana, 18-20 de abril de 1975, Worcester, Mass.

cabeza en la falda de ella, desea fundirse «en las recámaras de la mente y del corazón de la mujer que fue; tocándola físicamente... ¿Podía amar, tal como la gente decía, hacer de ella y de Mrs. Ramsay una sola persona? No deseaba el conocimiento sino la unidad; no deseaba las inscripciones en las lápidas, nada que pudiera escribirse en ningún idioma conocido por los hombres, sino que aspiraba a la intimidad misma...».

Pero no ocurre nada. Mrs. Ramsay no está disponible para ella y como Woolf se transcribe a sí misma en Briscoe, la escena tiene un doble contenido: la hija que busca la intimidad con su propia madre, la mujer que anhela intimar con otra mujer, no como su madre, sino como alguien hacia quien puede dirigir sus apasionados deseos. Más tarde comprende que solo con su trabajo puede «hacer frente a Mrs. Ramsay» y «su poder extraordinario». En su trabajo es capaz de rechazar la agrupación de Mrs. Ramsay y James, «madre e hijo» como tema pictórico. A través de este trabajo Lily se independiza de los hombres, en oposición a Mrs. Ramsay, que depende de ellos. De la forma más aguda, sin amarguras, Woolf otea la luz trémula de la personalidad de Mrs. Ramsay. Necesita a los hombres tanto como ellos la necesitan, y su fuerza y su poder se basan en la dependencia y en la esterilidad de los demás.

Queda claro que Virginia, la hija, ha pensado durante años en Julia, la madre, y la describió en *Al faro*. Otra vez aquella fascinación atenta corresponde a Lily Briscoe:

> Pensó que cincuenta pares de ojos no bastarían para rodear a aquella mujer. Entre ellos debía haber uno petrificadamente ciego ante su belleza. Una aspiraría a la más secreta de las sensaciones, fina como el aire, para espiar entre los agujeros de las cerraduras y rodearla allí donde esté sentada, tejiendo, hablando o en silencio junto a la ventana, sola; una sensación que, como el aire que atrapa el vapor, cogiera y atesorase sus pensamientos, sus fantasías, sus deseos. ¿Qué significa para ella la cerca, el seto, el jardín; qué significa para ella la ola que rompe?[9]

Esto es precisamente lo que ha logrado Virginia, la artista; pero su logro es un testimonio, y no sólo de la fuerza de su arte sino, además, de la pasión de la hija hacia su madre; por encima de

9 Virginia Woolf, *Tho the Lighthouse,* Nueva York, Harcourt, Brace, 1927, pp. 58, 92, 126, 179, 294 [ed. cast.: *Al faro,* Barcelona, Lumen, 2013].

todo, su necesidad de comprender a esa mujer tan adorada, tan inalcanzable para ella; comprender, en toda su complejidad, las diferencias que separan a su madre de sí misma.

La mujer activista o artista, que nacida en el seno de una familia centrada en la madre puede, en cierto modo, sentir que a su madre le es imposible comprender los imperativos de su vida y mucho menos simpatizar con ellos; que su madre habría preferido una hija más convencional, o bien un hijo. A fin de poder estudiar para enfermera, Florence Nightingale tuvo que luchar con las convenciones —personificadas por su madre— de la limitada mujer victoriana de clase alta. Su destino era frecuentar salones y casas de campo donde vio a las mujeres enloquecer por el «deseo de tener algo que hacer».[10] La pintora Paula Modersohn-Becker abrigó, durante casi toda su vida, el temor consciente de que su madre no aceptaba la forma de vida que había adoptado. En 1899, en medio de sus luchas a causa de su trabajo, dice: «Escribo esto especialmente para mi madre. Creo que mi vida es un continuo placer ebrio y egoísta». Cuando abandona a su esposo dice: «¡Tenía tanto miedo de que te enfadaras...! Y ahora eres tan buena conmigo... Tú mi querida madre, quédate conmigo y bendice mi vida». Y un año antes de su muerte a causa del parto:

> Me siento constantemente en medio de un tumulto [...]; sólo algunas veces noto que descanso, y otra vez me muevo hacia el objetivo [...] Te imploro que conserves esto en tu mente cuando a veces parece que no amo. Significa que toda mi fuerza se concentra en una sola cosa. No se si eso se llama egoísmo. Si lo es, es el más noble.
>
> Apoyo mi cabeza sobre el regazo de donde vine, y te agradezco mi vida.[11]

La famosa frase de Emily Dickinson —«nunca tuve madre»— ha sido interpretada de muchas formas; pero, seguramente, quería decir que se sentía desviada, apartada de la clase de vida que su madre viviera; que lo que a ella más le preocupaba, su madre no lo podía comprender. Sin embargo, cuando su madre sufrió un

---

[10] Cecil Woodham-Smith, *Florence Nightingale,* Nueva York, Grosset and Dunlap, 1951, p. 46.

[11] Diarios y cartas de Paula Modersohn-Becker, trad. de Liselotte Erlanger, original inédito, citado con permiso de la traductora.

ataque de parálisis (1875), ambas hermanas Dickinson la cuidaron tiernamente hasta su muerte, en 1882. En una carta de esta fecha, Dickinson escribe:

> La desaparición de nuestra madre es una sorpresa tan triste, ambas estamos tan aturdidas [...] La noche antes de su muerte, estaba contenta y comió con apetito una cena ligera que le preparé con mucho entusiasmo. Reí con alegría. [...]
>
> Me pregunto ahora con tristeza cómo podemos pasarnos sin nuestro prójimo, nuestro primer Prójimo, nuestra madre, que se ha ido tan silenciosamente [...]
>
> Arrebatado su querido rostro, apenas nos conocemos la una a la otra, y sentimos como si lucháramos con un Sueño, que al despertar se dispersaría [...][12]

Y la carta de la hija termina con el grito del poeta: «¡Oh, Visión del Lenguaje!».

«Entre Sylvia y yo existió —como entre mi madre y yo— una especie de ósmosis psíquica que, por momentos, era bella y reconfortante, pero otras veces constituía una desagradable invasión de la intimidad». Así describe Aurelia Plath la relación entre ella y su hija Sylvia. La intensidad de la relación parece haber perturbado a ciertos lectores de *Letters Home* [Cartas a mi madre] de Plath, ante todo por la efusión hacia la madre. Las cartas las escribía semanalmente, y a veces con más frecuencia, al principio desde la escuela y después desde Inglaterra. Existe cierta tendencia a considerar esta relación madre-hija como la causa del primer intento de suicidio de Plath, su perfeccionismo implacable y su obsesión de «grandeza». Sin embargo, el prefacio a *Letters Home* da cuenta de una mujer notable, una verdadera superviviente. Fue el padre de Plath quien dio el ejemplo de la autodestrucción. Las cartas están lejos de ser completas,[13] y hasta que salgan a la luz más materiales, los esfuerzos que se hagan para escribir biografías o críticas sobre Plath pueden ponerse, en el mejor de los casos, en tela de juicio. En este libro se percibe su necesidad de yacer sobre el regazo de su madre, como si hubiera sido compensada de los premios y los poemas, los libros y los

---

12 Thomas Johnson (ed.), *The Letters of Emily Dickinson*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1958. 111: 782.

13 Hay omisiones y supresiones, pues la publicación debió contar con la aprobación de Ted Hughes, marido de Sylvia.

bebés, el deseo de su madre cuando está a punto de dar a luz y el esfuerzo que hace para que Aurelia Plath conozca que lucha y se sacrifica para criar a su hija. En las últimas cartas parece como si Sylvia intentara defenderse de sí, de Aurelia, océano de por medio, y del sufrimiento que le causa esta «ósmosis psíquica». «No tengo fuerzas para verte durante algún tiempo», escribe, cuando explica por qué no irá a Estados Unidos después de su divorcio. «El horror de lo que viste el verano pasado entre nosotras —y me consta que lo viste— me impide enfrentarme a ti otra vez hasta que haya alcanzado una nueva vida» (9 de octubre de 1962). Tres días después: «Por favor rompe mi última carta [...] He experimentado un increíble cambio espiritual [...] Todas las mañanas, cuando el efecto de los somníferos desaparece, me levanto a las cinco, me llevo café al estudio y escribo como una loca [...] Hice un poema un día antes del desayuno [...] Terrible, como si la domesticidad me perturbara [...] Nick [su hijo] tiene dos dientes, se para, es un ángel». (12 de octubre de 1962).[14]

Ósmosis psíquica. Defensas desesperadas. El poder del vínculo negado a menudo porque destroza la conciencia, amenaza con devolver a la hija a «aquellas secretas recámaras [...] Como el agua volcada en una jarra, se funde inextricablemente con el objeto que adora».[15]

No hay indiferencia o crueldad que se pueda soportar menos que la indiferencia y 1a crueldad de nuestras madres. En *The Well of Loneliness,* una novela desacreditada en la actualidad por su visión tragico-patológica del lesbianismo (aunque haya tenido resonancia popular como la novela sobre ese tema), Radclyffe Hall sugiere una antipatía casi preternatural entre Anna Gordon y su hija lesbiana, Stephen. Fue el padre de Stephen quien —después de haber leído a Krafft-Ebbing— la «comprende», y la trata como haría con un hijo trágicamente mutilado. Su madre la considera desde el principio una extraña, una intrusa, una criatura ajena. La novela de Radclyffe Hall es dolorosa como revelación del rechazo que la autora siente por sí misma, y de su aceptación de las opiniones que van contra sus propios instintos. Pero hay un pasaje en el cual sugiere el deseo y una posible vinculación entre madre e hija; una conexión basada en la sensación física:

---

14 Sylvia Plath, *Letters Home,* Aurelia Plath (ed.), Nueva York, Harper and Row, 1975, pp. 32, 466.

15 Virginia Woolf, op. cit., p. 79.

> A veces, Stephen necesitaba tirar de la manga de su madre con fuerza. Era intolerable soportar sola aquella fragancia espesa.
>
> Un día ella le dijo:
>
> - ¡Quédate quieta o la disiparás! Está a nuestro alrededor. Es un aroma blanco; ¡me recuerda a ti!
>
> Y, de pronto, se ruborizó. Y alzó la vista rápidamente, como asustada de encontrar a Anna riendo.
>
> Pero su madre la había mirado con curiosidad, grave, asombrada frente a aquella criatura a la que veía llena de contradicciones [...] Anna se había agitado, como su bebé, a causa del aliento dulce de los pastos debajo de las cercas; así eran una sola persona la madre y la hija [...] Si sólo lo hubieran adivinado, aquellas cosas tan simples habrían podido crear un lazo entre las dos [...]
>
> Se miraron como si se preguntaran por algo [...] la una acerca de la otra, pero el momento había pasado [...] Caminaron en silencio, tan cercanos sus espíritus como antes.[16]

La mujer que siente la presencia de un abismo infranqueable entre ella y su madre, puede creerse obligada a suponer que la madre —como la de Stephen— nunca aceptará su sexualidad. Pero a pesar de que la ignorancia popular y la condena del lesbianismo son un hecho, y de que la madre teme aparecer a los ojos de la sociedad como responsable, hasta cierto punto, del extravío de la hija, acaso a cierto nivel, y de forma muda e indirecta, esa madre desea apoyar a la hija en su amor por las mujeres. Las madres que han vivido dentro de un esquema perfectamente tradicional y heterosexual, han recibido a las amantes de sus hijas y les han prestado ayuda, aunque, a menudo, si son preguntadas, nieguen la naturaleza de la relación. La mujer que acepta plena y alegremente su amor por otra mujer puede crear una atmósfera en la cual su madre no la rechace. Pero la aceptación tiene que partir primero de nosotras mismas; no surge como un acto voluntario.

Para las que tenemos hijos y más tarde llegaremos a reconocer nuestros sentimientos por las mujeres, y actuamos según su extensión y profundidad, es posible un nuevo y complejo vínculo con nuestra madres. Sue Silvermarie escribe:

---

16 Radclyffe Hall, *The Well of Loneliness,* Nueva York, Pocket Books, 1974, p. 32; primera edición, 1928.

> Descubro ahora que en lugar de una contradicción entre la lesbiana y su madre, existe una superposición. Lo idéntico entre mi amante y yo, mi madre y yo, mi hijo y yo, es el vínculo materno, primitivo, panorámico, que todo lo abarca.
>
> Al amar a otra mujer descubrí la profunda urgencia de ser una madre para ella y de encontrar a una madre en mi amante. Al principio tuve miedo del descubrimiento. Todo me indicaba que era un error. El freudismo popular lo maldecía como una fijación, un signo de inmadurez. Pero, poco a poco, empecé a tener fe en mis necesidades y en mis deseos.
>
> Es más claro en el momento de hacer el amor, cuando se borra la separación impuesta por la vida cotidiana. Cuando beso, acaricio y penetro a mi amante, vuelvo a ser una niña que entra de nuevo en su madre. Quiero regresar al estado armónico del útero, al mundo antiguo. Penetro a mi amante, pero la que regresa es ella, con su orgasmo. En su rostro, veo por un momento la inconsciente felicidad que el infante lleva en la memoria detrás de sus ojos cerrados. Después, cuando es ella quien me hace el amor [...] la intensidad se convierte en un movimiento tal de expulsión, que parece ¡un nacimiento! Entra y se identifica con el éxtasis que nace [...] Yo también regreso al misterio de mi madre y del mundo, tal como debió de ser cuando se glorificaba el vínculo materno.
>
> Ahora puedo regresar y comprender a aquella cuyo cuerpo me llevó realmente. Ahora puedo aprender acerca de ella, perdonarle el rechazo que sentí, suspirar por ella, padecer por ella. Nunca podría haberla deseado, de no haberme sentido deseada a mi vez. Por una mujer. Ahora sé qué se siente al quedar expuesta como un recién nacido, al ser devuelta a mi inocencia. Yacer con una mujer y entregarle el poder de mi absoluta fragilidad. Permitir que este poder sea querido. Ahora que se, puedo volver a ella, que no me puede querer como necesito. Puedo regresar sin rencor y tener la esperanza de que ya está lista para mí.[17]

Al estudiar los diarios y las cartas de mujeres americanas de treinta y cinco familias, entre 1860 y 1880, la historiadora Carroll Smith-Rosenberg ha trazado el siguiente esquema —mejor dicho, una red— característico de este período de amistades íntimas, a veces explícitamente sensuales y duraderas entre mujeres. Estas amistades tiernas y devotas resistieron a las separaciones causadas por el matrimonio de una o varias mujeres, en un «mundo

[17] Sue Silvermarie, «The Motherbond», *Women: a Journal of Liberation*, vol. 4, núm. 1, pp. 26-27.

femenino» bien separado del amplio mundo de las preocupaciones masculinas, pero en el cual las mujeres afirmaron su capital importancia en las vidas de unas y otras.

Dice Smith-Rosenberg:

> Una íntima relación madre-hija [...] constituye el centro de este mundo femenino [...] Esencial para estas relaciones sería lo que podría describirse como sistema de aprendizaje [...] Las madres y otras mujeres mayores entrenaban cuidadosamente a las hijas en el arte del hogar y de la maternidad [...] Las adolescentes tomaban a su cargo temporalmente el gobierno de la casa [...], ayudaban en el parto, hacían de niñeras y tejían [...]
>
> Las hijas nacían dentro de un mundo femenino [...] Mientras el papel doméstico de la madre fuera relativamente estable, y se diera la posibilidad de que algunas alternativas prosperasen, las hijas tendían a aceptar el mundo de sus madres y a inclinarse automáticamente hacia otras mujeres en busca de apoyo e intimidad [...]
>
> Se podría especular demasiado acerca de la ausencia de hostilidad madre-hija, hoy considerada como inevitable en la lucha de la adolescente por su independencia [...] Es posible que los tabúes contra la agresión femenina [...] estuvieran muy reprimidos, incluso entre las madres y las hijas adolescentes. Sin embargo, estas cartas tienen tanta vitalidad y el interés de las hijas por los asuntos de las madres parece tan vivo y auténtico, que resulta difícil interpretar su intimidad exclusivamente como represión o negación.[18]

La falta de un mundo femenino semejante y su importancia en la nueva apertura de fronteras puede deducirse de las expresiones de soledad y nostalgia de las mujeres inmigrantes de Europa, que habían dejado atrás a los grupos de amigas, madres y hermanas. La mayoría de estas mujeres, año tras año, permanecían en sus hogares, aguardando las cartas de los suyos, combatiendo la soledad de una manera peculiar. «Si al menos tuviera algunas amigas, estaría totalmente satisfecha. Las echo de menos», escribe una mujer de Wisconsin en 1846. En lugar de dar a luz y criar a los hijos cerca de sus madres o de otras parientes, la mujer fronteriza no tenía a nadie próximo con quien compartir sus experiencias femeninas. Si el cólera o la difteria se llevaban al hijo o a los hijos, tenía que enfrentarse sola con entierros y funerales.

---

18 Carroll Smith-Rosenberg, «The Female World of Love and Ritual: Relations between Women in Nineteenth-Century America», *Signs*, vol. 1, núm. 1, pp. 1-29.

La soledad, el sufrimiento no compartido y la culpa, a menudo desembocaban en prolongadas melancolías y crisis nerviosas.[19] Si la frontera ofrecía a ciertas mujeres una mayor independencia e igualdad, y la oportunidad de salirse de sus papeles más tradicionales, también, irónicamente, las privaba de los apoyos emocionales y de la intimidad que procura una relación femenina; o sea que las arrancaba de sus madres.

Parece irónico, asimismo, que el desarrollo feminista en el siglo XIX, la falsa «liberación» (fumar cigarrillos y acostarse con cualquiera) del siglo XX, los comienzos de opciones nuevas para las mujeres, como el control de la natalidad, cada vez más aceptadas y en uso, puedan haber sido otros tantos factores de inicial debilitamiento del vínculo madre-hija (y del entretejido de amistades-femeninas intensas basado en un modelo de vida en común y en expectativas asimismo comunes). En la década de 1920, y con la penetración cada vez más visible del pensamiento de Freud, se pudieron tolerar las amistades femeninas intensas entre las escolares como parte de la «crisis»; pero si persistían en ese tipo de relaciones, estos vínculos se consideraban regresivos y neuróticos.[20]

4

La «matrofobia», como la ha denominado la poeta Lynn Sukenick,[21] no es sólo el miedo a la propia madre o a la maternidad, sino a convertirse en la propia madre. Miles de hijas consideran que sus madres, que les han dado el ejemplo de un compromiso y un desprecio hacia sí mismas, están luchando por su propia liberación a través de esas madres, transmisoras forzosas

19 Lillian Krueger, «Motherhood on the Wisconsin Frontier», *Wisconsin, A Magazine of History*, vol. 29, núm. 3, pp. 336-346.

20 Una mujer de la generación de mi madre me dijo que, efectivamente, su marido había desalentado su amistad íntima con otra mujer, aduciendo que estaba seguro de que dicha mujer era lesbiana. Cien años antes, su amistad habría sido segura, hasta el punto de que el marido hubiese dejado el lecho conyugal poco antes de la visita de esa amiga, para que ambas mujeres pudieran compartir todas las horas posibles de día y de noche. Cf. Carroll Smith-Rosenberg, «The Female World of Love and Ritual: Relations Between Women in Níneteenth-Century America», *Signs,* vol. 1, núm. 1, pp. 10-26.

21 Lynn Sukenick, «Feeling and Reason in Doris Lessing's Fiction», *Conternporary Literature,* vol. 14, núm. 4, p. 519.

de las restricciones y degradaciones características de la existencia femenina. Es mucho más fácil rechazar y odiar abiertamente a la madre que ver, más allá, las fuerzas que actúan sobre ella. Pero en un odio a la madre que llegue al extremo de la matrofobia, puede subyacer una fuerza de atracción hacia ella, un terror de que si se baja la guardia, se produzca la identificación completa con ella. Una adolescente puede vivir en guerra con su madre, pero usa sus perfumes y vestidos. Su manera de llevar su propia casa, una vez abandona el hogar familiar, puede ser la negación del estilo de su madre: no hacer nunca las camas o dejar los platos sin lavar; es decir, un reverso inconsciente de la casa inmaculada propia de una mujer de cuya órbita necesita salir.

Mientras, según la expresión de Grace Paley, «su hijo el doctor y su hijo el novelista» ridiculizan y acusan a la «madre judía», las hijas judías quedan abandonadas con todo el pánico, la culpa, la ambivalencia y el desprecio de la mujer de la que provienen y de la mujer en la que se convertirán. La «matrofobia» es un tipo reciente de tensión en la vida de la hija judía. Las mujeres judías de los *shtetl* y de los guetos de los primeros períodos de inmigración apoyaron a sus hombres estudiosos del Talmud, criaron a los hijos, llevaron los negocios familiares, lidiaron con el mundo gentil y hostil, y de una forma muy práctica y activa hicieron posible la supervivencia económica y cultural de los judíos. Sólo en medio de las últimas corrientes inmigratorias judías, con una asimilación y una presión mayor para que los hombres ocuparan la esfera económica, las mujeres se redujeron a la actividad de perfeccionar el tipo de ama de casa y madre, previamente inventado por la clase media entre los gentiles.

«Si no me caso, mi madre me mata». «Si no me caso, mi madre se muere». Por carencia de otras ocupaciones absorbentes y valiosas de su energía, el «ama de casa» a menudo se hundió, sí, en la sobreprotección, el martirio, el control posesivo y la preocupación crónica por sus hijos, caricaturizada en la ficción en la figura de la «madre judía». Pero la «madre judía» es una creación exclusiva, la pérdida forzosa, en los siglos XIX y XX, de todas las funciones femeninas menos una.

La matrofobia se puede considerar la escisión femenina del yo, el deseo de expiar de una vez por todas la esclavitud de nuestras madres, y convertirnos en individuos libres. La madre representa

a la víctima que hay en nosotras, a la mujer sin libertad, a la mártir. Nuestras personalidades parecen mancharse y superponerse peligrosamente a la de nuestra madre. En el intento desesperado de conocer dónde termina la madre y empieza la hija, optamos por la extrema solución quirúrgica:

> Cuando su madre se fue, Martha, en señal de protesta, apoyó sus manos contra el estómago, y murmuró a la criatura que llevaba dentro que nada la deformaría, que su regalo sería la libertad. Ella Martha, el espíritu libre, protegería a la criatura que estaba en ella, Martha, de la fuerza maternal. Martha, la maternal, aquella fuerza quedaría excluida.[22]

La heroína de Doris Lessing, que se sintió devorada por su propia madre, se escinde —o al menos intenta escindirse— cuando se da cuenta que también ella se ha convertido en madre.

Pero solo las mujeres con hijos pueden sobrevivir a una cautela incómoda como la que describe Kate Chopin en *The Awekening* (1899) [El despertar]:

> […] Mrs. Pontellier no era una mujer-madre. Aquel verano en Grand Isle, la mujer-madre parecía prevalecer. Resultaba fácil reconocerlas, revoloteando con sus alas protectoras extendidas cuando algún daño, real o imaginario, amenazaba su preciosa cría. Había mujeres que idolatraban a sus hijos, embrujaban a sus maridos, y consideraban un gran privilegio presentarse como individuos y tener alas de ángeles autoritarios.[23]

Edna Pontellier, a la busca de su placer y de su realización personal (aunque todavía absolutamente a través de los hombres), se considera una madre «inadecuada», a pesar de que sus hijos son más independientes que la mayoría. Cora Sandel coloca a su heroína, Alberta, frente al arquetipo de la mujer madre, Jeanne. Alberta es escritora, «acosada en los últimos años [por el miedo]

---

22 Doris Lessing, *A Proper Marriage,* Nueva York, New American Library, 1970, p. 111.

23 Kate Chopin, *The Awakening,* Nueva York, Capricorn, 1964, p. 14; primera edición 1899.

de no parecer lo bastante domesticada y maternal». Siente la eficacia de Jeanne, la enérgica, como un reproche y como si la desgastara. Jeanne no pierde de vista a nadie:

> - No olvides tu medicina, Pierre. Después debes quedarte acostado un momento. Harás todo lo posible por lograrlo. Martha, te rasguñarás; no toques nada hasta que no ponga el yodo. Debes ir a la tienda de Madame Poulaine, Alberta, antes de que venda todas las sandalias [...] No creo que Tot deba estar al sol tanto tiempo, Alberta...[24]

Así, las mujeres que primero se identifican a sí mismas como madres pueden parecer amenazadoras o bien inspirar un sentimiento de rechazo en aquellas que no se sienten tales o comprenden que no les va el papel de madre definido por Chopin. Lily Briscoe también rechaza ese tipo. No desea ser Mrs. Ramsay, y este descubrimiento reviste para ella vital importancia.

5

Para la madre, la pérdida de la hija, y para la hija, la pérdida de la madre, constituye la tragedia femenina esencial. Reconocemos a Liar (escisión padre-hija), Hamlet (hijo-madre) y Edipo (hijo-padre) como las tragedias más importantes de la humanidad; pero hasta ahora no existe reconocimiento alguno de la pasión y ruptura madre-hija.

Este reconocimiento existió pero lo hemos perdido. Se expresó en los misterios religiosos de Eleusis, fundamento original de la vida griega durante dos mil años. Este rito, basado en el mito madre-hija de Deméter y Cora, fue el más prohibido y secreto de la civilización clásica. Nunca se representó en un escenario, y sólo fue accesible a los iniciados, que se entregaban previamente a una larga purificación. Según el himno homérico a Deméter (siglo VII a. C.), estos misterios fueron establecidos por la diosa, junto con su hija Cora o Perséfona, violada y secuestrada con anterioridad por Poseidón, señor del trasmundo, como indica una

---

24 Cora Sandel, *Alberta Alone*, trad. Elizabeth Rokkan, Londres, Peter Owen, 1965, p. 51; primera edición 1939.

de las versiones del mito, o, en una versión posterior, por Hades o Plutón, rey de la muerte. Deméter se venga de la pérdida de su hija, impidiendo que crezca el trigo, del cual es la diosa.

Cuando le devuelven a la hija —sólo durante nueve meses al año—, ella reintegra la fertilidad y la vida a la tierra durante ese periodo. Pero el himno de Homero nos relata que el regalo supremo de Deméter a la humanidad, como regocijo por el regreso de Cora, no fue el renacimiento de la vegetación, sino el establecimiento de las sagradas ceremonias de Eleusis.

Los misterios eleusinos, iniciados en algún momento entre el 1.400 y 1.100 a. C., se consideraron claves para la supervivencia espiritual de la humanidad. Dice Homero:

> Bendito aquel entre los hombres de la tierra que los ha contemplado [los misterios]. El que nunca haya tomado parte en ellos, no podrá compartirlos. Será un hombre muerto, en bochornosa oscuridad.[25]

Píndaro y Sófocles también distinguieron entre el iniciado y «los demás», los que no han sido bendecidos. Asimismo se cita a Cicerón, el romano, cuando habla de los misterios: «Se nos ha dado una razón no sólo para vivir, sino también para morir con mayor esperanza». El papel que desempeñaron los misterios de Eleusis en el espíritu de la Antigüedad se ha comparado a la pasión y resurrección de Cristo. Pero en la resurrección que celebran los misterios, la cólera de la madre cataliza el milagro, y la hija surge del trasmundo. Los ritos de Eleusis fueron imitados y plagiados en varios lugares del mundo antiguo. Pero el lugar único y sagrado, donde se podía experimentar la auténtica visión, era el sepulcro de Eleusis. Allí, en el recinto del «Pozo de la Virgen», hay una fuente junto a la que se supone que Deméter se sentó a lamentarse por la pérdida de Cera. Regresó más tarde a ese lugar para establecer las ceremonias conmemorativas. El santuario fue destruido dos mil años más tarde, cuando los godos, al mando de Alarico, invadieron Grecia en el 396 d. C.

---

25 La cita corresponde al libro de Kereny, *Eleusis*. Existe la traducción inglesa completa del himno por Thelma Sargent, *The Homeric Hymns*, Nueva York, Norton, 1973.

Pero durante dos mil años, en el mes de septiembre de cada año, los *mystai* o iniciados se sometían a la purificación del baño, y luego caminaban en procesión llevando antorchas y ramas de mirto, en dirección a Eleusis, donde, finalmente, tenían la «visión» y alcanzaban «el estado del que ha visto». Se mataban cerdos (los animales de la Gran Madre) en sacrificio a Deméter, y los comían en su honor en el primer estadio de la iniciación. Solamente los iniciados y los hierofantes podían entrar en la profundidad del santuario, allí donde aparecía Cora convocada por el sonido de un batintín. Envuelta en un gran resplandor de luz, la reina de los muertos, Perséfona, aparecía con su hijo para recordar a los seres humanos que «el nacimiento es posible en la muerte [...] con fe en la Diosa». El verdadero significado de los misterios fue la reintegración de la muerte y del nacimiento, en un momento en que el patriarcado parecía que iba a separarlos por completo.

Al término de la ceremonia, según C. Kerenyi, a cuyo estudio me he remitido para esta parte del capítulo, el hierofante se dirigía a los iniciados y les mostraba una espiga de trigo:

> Todos «los que habían visto» se volvieron a contemplar «aquella cosa concreta», como si regresaran del otro mundo a este, con sus objetos tangibles, como el trigo. Este último no era más que trigo, pero para los iniciados pudo muy bien significar todo lo que Deméter y Perséfona querían entregar a la humanidad: la riqueza y la comida de Deméter y el nacimiento de Perséfona bajo la tierra. Para los que contemplaron a Cora en Eleusis, esto no fue una simple metáfora.[26]

Un relieve de mármol del siglo V a. C. en Eleusis muestra a Deméter y a Cora. Entre ambos se yergue la figura de un muchacho, Triptolemo, el «hombre primordial» que debería acercarse a Deméter en busca del regalo, la espiga. Según uno de los mitos, su vida violenta y guerrera se transforma en campesina y agraria por medio de la iniciación llevada a cabo en Eleusis. Se supone que este joven ha predicado tres mandamientos: «Honrarás a tus padres», «Honrarás a la diosa con los frutos» y «Salvarás a los animales». Pero Kerenyi afirma que Triptolemo no era una figura

---

26 C. Kerenyi, *Eleusis: Archetypal Irnage of Mother and Daughter,* Nueva York, Pantheon, 1967, pp. 13-94.

central en Eleusis.[27] Como «diosa tranquila en su trono», Deméter personificó en el pasado arcaico a la diosa, a la dipensadora de frutos para el hombre. Pero como Diosa de los Misterios fue mucho más: «Sufriendo y lamentándose interviene en la iniciación y se vuelve hacia el corazón de los misterios *principalmente como madre de su hija»* (las cursivas son mías).[28]

La separación de Deméter y Cora es involuntaria; no se trata de la rebelión de la hija contra la madre, ni del rechazo de la segunda por la primera. Eleusis parece haber sido un último resurgir de los múltiples aspectos de la Gran Diosa en el mundo clásico patriarcal. Rea, madre de Deméter, aparece también en algunos mitos, pero también Cora se convierte a su vez en madre, en el trasmundo.[29] Jane Harrison consideró que los misterios se basaron en un antiguo rito de mujeres, del cual los hombres estaban excluidos; es una posibilidad que nos indica lo compleja y peligrosa que era la conservación del vínculo madre-hija, aun antes de que fuera rescatada por la historia. Cada hija, aun en los milenios anteriores a Cristo, debe haber deseado una madre cuyo amor y poder fueran tan grandes como para anular los efectos de la violación y rescatarla de la muerte. Y cualquier madre habrá deseado el poder de Deméter, la eficacia de su cólera y la reconciliación con su yo perdido.

6

En la novela de Margaret Atwood *Surfacing* [Resurgir], aparece una versión moderna, compleja y extraña de este mito. La narradora, una mujer sin nombre, que dice que «no puede amar» y que «no puede sentir», regresa a la isla canadiense donde vivió con su familia durante la Segunda Guerra Mundial. Busca a su padre, que vivió allí solo y desapareció misteriosamente. Su madre está muerta. Con su amante y otra pareja David y Anna —todo ellos hippies en el estilo americano, aunque sienten odio por todas las cosas yanquis—, regresa al lugar donde pasó la infancia. Busca las claves el paradero de su padre en los bosques

27 Ibídem, pp. 127-128.

28 Ibídem, p. 130.

29 Ibídem, p. 132-133.

cercanos y en la cabaña abandonada. Halla viejos álbumes y cuadernos de recortes de la infancia, que su madre ha guardado. Todavía cuelga de una percha la chaqueta de cuero de la madre. También encuentra copias de pictogramas indios realizadas por su padre. Sus amigos hippies están cansados y aburridos en el marco primitivo de la isla, si bien expresan todo el tiempo su disgusto por el imperialismo tecnológico de Estados Unidos. Es el hombre —canadiense o yanqui— quien destruye el mundo natural en la novela, quien mata por el placer de matar y tala los árboles. David domina brutalmente a Anna, explotándola mediante el sexo. Al fin, la narradora descubre que han hallado el cuerpo de su padre en el lago, ahogado, evidentemente, en su intento por fotografiar pinturas murales indias. Los otros dos regresan a la civilización en un barco que los recoge; ella se queda, decidida a recuperar la conexión con el lugar y sus poderes. Va desnuda por el bosque, come fresas y raíces y busca su visión. Por último, regresa a la cabaña y al jardín crecido, medio salvaje.

> […] La veo. Está sentada delante de la cabaña, con la mano extendida. Lleva la chaqueta de cuero gris; el cabello largo, hasta los hombros, como en los años treinta, antes de que yo naciera; está a medias vuelta hacia mí. Sólo veo un lado de su cara. No se mueve; les alimenta: uno se apoya en su muñeca, y el otro en su hombro.
>
> Me detengo. Al principio no siento más que ausencia de sorpresa. Allí estaba; ha estado allí todo el tiempo. Cuando la observo y no cambia, me asusto; siento el frío del miedo. Temo que no sea de verdad, sino una muñeca de papel recortada por mis ojos, una figura quemada que, si cierro los ojos, desaparecerá.
>
> Debe haber sentido mi miedo. Vuelve despacio la cabeza y me mira; mira más allá de mí, como si supiera que hay algo que ella no alcanza a ver bien...
>
> Me acerco. Los arrendajos están sobre los árboles, y me graznan. Todavía queda algo de comida en el platillo, y han arrojado un poco al suelo. Los miro oblicuamente. Trato de verla, trato de ver cuál de ellos es ella.

Luego, en el mismo lugar, tiene una visión de su padre.

> Se dio cuenta de que era un intruso. La cabaña, las cercas, el fuego, los senderos, todo eran violaciones. Ahora su propia cerca le excluye, como la lógica excluye el amor. Quiere que eso termine, que se anulen los límites; quiere el bosque para regresar a los lugares que ha comprendido su mente: la reparación [...]

> Se vuelve hacia mí y no es mi padre. Es lo que vio mi padre, lo que se ve cuando se queda uno solo demasiado tiempo en un sitio así [...]
>
> Ahora comprendo que, aunque no es mi padre, es en lo que mi padre se ha convertido. Sabía que no había muerto [...]

El último capítulo de la novela, escribe la autora:

> Sobre todo, negarse a ser una víctima. Si accedo, no podré hacer nada. Debo retractarme, abandonar la vieja creencia de que soy débil, y por eso nada de lo que haga herirá a nadie [...] Se acabaron los juegos en los que se gana y se pierde; por ahora no hay otros, pero habrá que inventarlos.[30]

No se trata de una «mujer libre» ni de una feminista; su manera de tratar la identificación masculina y la lucha con la cultura machista, la han entumecido, la han llevado a creer que «no puede amar». Pero *Surfacing* no es una novela programática, sino el trabajo de una poeta, con elementos animistas y sobrenaturales. La búsqueda del padre conduce al encuentro con la madre, que está en su casa del bosque, Señora de los Animales. De una manera oscura y subconsciente, Atwood reconoce y acepta su propio poder con su visión momentánea: la visita breve y asombrosa de su madre. Ha hecho el camino de regreso —con la fiesta y el sacrificio— más allá del patriarcado. No puede quedarse allí: la respuesta no es lo primitivo (la solución del padre, la solución machista y, en último término, fascista); debe salir y vivir su existencia en su tiempo. Pero ha tenido su iluminación: ha visto a 1a madre.

7

La mujer que se ha sentido huérfana de madre puede pasarse la vida buscando a la madre; hasta puede buscarla en los hombres. Recientemente alguien dijo en un grupo de mujeres: «Me casé para encontrar a mi madre», y otras mujeres coincidieron con ella. Yo misma recuerdo haber estado en la cama con mi marido,

---

30 Margaret Atwood, *Surfacing*, Nueva York, Popular Library, 1972, pp. 213-214, 218-219, 222-223.

a medias soñando que el cuerpo cercano al mío era el de mi madre.[31] Tal vez todo contacto sexual o íntimo nos devuelve a aquel primer cuerpo. Pero la mujer «sin madre» puede reaccionar negando su propia vulnerabilidad, negando que haya sentido la pérdida o la ausencia de la madre. Puede pasar la vida demostrando su fuerza al comportarse como la madre de los otros: como Mrs. Ramsay, siendo madre de los hombres, cuya debilidad le permite sentirse fuerte, o como maestra, médico, política, activista o psicoterapeuta. En cierto sentido, entrega a los demás lo que a ella le ha faltado, pero esto siempre significará la necesidad de los demás para seguir sintiendo su propia fuerza. Puede que entre sus semejantes —las otras mujeres— se sienta incómoda. Muchas de las mujeres que crecen en la sociedad patriarcal pueden sentirse lo suficientemente enmadradas. El poder de nuestras madres, cualesquiera sean su amor y sus luchas por nosotras, es muy restringido. El patriarcado enseña a la niña sus expectativas adecuadas a través de la madre. La ansiedad de una mujer por otra para adaptarse a un papel degradante y desalentador, apenas puede llamarse «ser madre», aunque crea que hace esto para ayudar a su hija a sobrevivir.

Muchas hijas guardan rencor hacia sus madres por haber aceptado con demasiada pasividad «lo que sea». La conversión de la madre en víctima no solo la humilla a ella, sino que mutila a la hija que la observa en busca de claves para saber qué significa ser mujer. Como la mujer china tradicional, transmite su propia aflicción. Dado el desprecio que la madre siente por sí misma, sus pobres expectativas son como andrajos para la psique de la hija. Un psicólogo escribió lo que sigue:

> Cuando una niña va de falda en falda, de modo que todos los hombres de la habitación (padre, hermano, amistades) pueden tener una erección, es la madre allí de pie, mirando sin poder hacer nada, la que crea en la niña el sentimiento de vergüenza y de culpa. En una reciente

---

31 Simone de Beauvoir dice de su madre: «Hablando en general, no pensé en ella con un sentimiento particular. Sin embargo, en sueños (aunque mi padre tuvo apariciones esporádicas, insignificantes), casi siempre cumplía un papel importante: se unía a Sartre, y juntos éramos felices. Luego el sueño se convertía en pesadilla: ¿por qué vivía yo con ella otra vez? ¿Cómo había recaído bajo su poder? De modo que nuestra relación anterior quedaba en mí como una sujeción que amaba y odiaba». *A Very Easy Death,* Nueva York, Warner Paperback, 1973, pp. 119-120.

> conferencia sobre la violación, celebrada en la ciudad de Nueva York, una mujer declaró que, siendo niña, su padre le puso cortezas de melón en la vagina para agrandársela a su gusto, y le pegaba cuando trataba de quitárselas. Sin embargo, la mujer centraba su odio en la madre, que le ordenó: «Nunca digas una palabra de esto a nadie».
>
> Otra muchacha fue violada por una banda en su primer año de escuela secundaria, y su madre le dijo: «Has traído la desgracia a la familia. Ya no eres buena» [...] Cuando evoca hoy estas palabras, su dolor es tan grande como si las hubiera oído ayer.[32]

No se trata sólo de que estas madres se sientan responsables o impotentes. Ocurre que arrastran su propia culpa y su propio desprecio a las experiencias de sus hijas. La madre sabe que si la violan se sentirá culpable, de modo que dice a su hija que es culpable. Se identifica intensamente con su hija, pero a través de la debilidad, no de la fuerza. El psicoanálisis freudiano ha considerado la ira de las hijas hacia sus madres como resentimiento por no haber tenido pene. Sin embargo, Clara Thompson señala, en una sorprendente y temprana teoría política acerca de la «envidia del pene», que «el pene es el signo de la persona que detenta el poder en uno de los aspectos más particularmente competitivos de nuestra cultura: la diferenciación entre hombre y mujer [...] Así, la actitud conocida como envidia de pene es semejante a la que el grupo no privilegiado alimenta hacia el que está en el poder».[33] Un psicoanalista contemporáneo señala que el encono del que la hija hace objeto hacia la madre, tal vez surge de que su madre se ha relegado a una situación de segunda clase, mientras que busca en el hijo (o en el padre) la satisfacción de sus propias necesidades frustradas.[34] Pero cuando no existe un hermano o un padre preferidos, una hija puede sentir ira por la debilidad de la madre o por su falta de capacidad para la lucha, a causa de su identificación intensa y porque para luchar por ella misma precisa haber inspirado amor y animosidad.[35]

---

32 Jean Mundy, Ph. D., «Rape-For Women Only», trabajo inédito leído ante la American Psychological Association, 1 de septiembre de 1974, Nueva Orleans.

33 Clara Thompson, «"Penis Envy" in Women», en Jean Baker Miller (ed.), *Psychoanalysis and Wornen,* Baltimore, Penguin, 1973, p. 54.

34 Robert Seidenberg, «Is Anatomy Destiny?» en Miller, op. cit., pp. 310-311.

35 Nancy Chodorow cita ejemplos de comunidades entre los najputas y los brahmanes de la India donde, si bien los hijos varones son más deseables, las madres mantienen una especial relación con sus hijas. Y agrega que «las personas,

La educación de las hijas en el patriarcado requiere un arraigado sentido de la propia educación de la madre. El juego psíquico entre nuestros cuerpos y nuestros egos. ¿Y qué podemos decir de las madres que no sólo les robaron sus egos sino que —alcohólicas , drogadas, suicidas— son irrecuperables para sus hijas? ¿Qué diremos de las mujeres que deben extenuarse para sobrevivir, que no tienen ya energía maternal de ninguna clase al término de la jornada en que, aturdidas y cansadas, recogen a sus hijos al salir del trabajo? La criatura no discierne entre la institución de la maternidad y el sistema social; solo percibe una voz chillona, unos ojos inexpresivos, una madre que no la sostiene ni la piropea. ¿Y qué podemos decir de las familias en las que la hija siente que fue el padre, y no la madre, quien le dio afecto y apoyo para llegar a ser ella misma? Es penoso que un padre educador, que reemplaza, pero no complementa a la madre, sea amado a expensas de aquella, cualesquiera sean las razones que justifiquen la ausencia materna. Puede que haga lo mejor y que dé lo máximo que pueda dar, pero la madre queda doblemente perdida cuando el amor por él ocupa el lugar del amor por ella.

«Siempre he recibido más apoyo de los hombres que de las mujeres». Se trata de una expresión cliché entre las mujeres corrientes, y comprensible, puesto que nos identificamos más con alguien que parece habernos fortalecido. Pero, ¿quién ha estado en situación de fortalecernos? Un hombre brinda casi siempre a su hija el apoyo que no dio a su esposa; acaso utilice a la hija como pretexto contra la esposa, y también puede sentirse menos amenazado por el poder de la hija, sobre todo si ella le adora. Un maestro es capaz de alentar a una joven estudiante mientras sofoca a su esposa y a sus hijas. Los hombres han tenido la oportunidad de darnos poder, apoyo y ciertas formas de educación como individuos, pero sólo cuando ellos han querido; o sea que ese poder es siempre robado, negado a todas las mujeres dentro de la estructura patriarcal. Por

---

en ambos grupos, afirman que esto no tiene que ver con la futura situación de las hijas, que deberán abandonar la familia natal por un hogar posmarital extraño y a menudo opresivo». «Family Structure and Feminine Pesonality», en M. Z. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society,* Stanford, California, 1974, p. 47. Pero esta clase de vínculo femenino, aunque muy preferible al rechazo o a la indiferencia, surge de la identificación con la futura víctima que va a ser la hija. La madre no intenta cambiar el ciclo de repeticiones en el cual se tejen las vidas de las hijas.

último, me refiero a la clase de fuerza que sólo puede ser materia de regalo de una mujer a otra: la herencia de la sangre. Hasta que entre madre e hija, entre mujer y mujer, a través de las generaciones, no se extienda una línea de amor, confirmación y ejemplo, las mujeres errarán siempre en el desierto.

8

¿Qué queremos significar al referimos a la educación de las hijas? ¿Qué deseamos tener o haber tenido, como hijas? ¿Qué podemos dar como madres? En primer lugar, y en muy amplia medida necesitamos confianza y ternura; esto siempre será cierto para cualquier ser humano, es verdad, pero las mujeres que crecen en un mundo tan hostil necesitan un amor muy hondo a fin de aprender a amar. Este amor no es el «materno» antiguo, institucionalizado, sacrificado, que siempre nos han exigido los hombres: queremos ser madres valientes. El hecho más obvio que la cultura imprime en las mujeres es la conciencia de nuestras limitaciones. Lo más importante que una mujer puede hacer por otra es iluminar y ampliar el ámbito de sus posibilidades. Para una madre, esto significa algo más que luchar con las imágenes desvalorizadoras de las mujeres en los libros infantiles, en las películas, en la televisión, en la escuela. Significa que la madre trata de ampliar las fronteras de su vida. Negarse a ser una víctima. Partir de esta noción y seguir adelante.

Sólo cuando deseemos con imaginación y coraje para nosotras mismas, desearemos denodadamente para nuestras hijas. Pero una criatura no es un deseo, ni un producto del deseo. Las mujeres —en todos los niveles— han vivido demasiado entre la depresión y la fantasía, mientras nuestras energías actuaban y se absorbían en el cuidado de los demás. Ahora es esencial romper el ciclo. Cualquiera que haya echado un vistazo al material de lectura de la sala de espera del obstetra conoce los folletos acerca del cuidado infantil, que coinciden en que «se puede mitigar la tristeza», y sugieren «pedirle al marido que la lleve a una a cenar a un restaurante francés o que la saque a comprar un vestido nuevo». (La ficción de que la mayoría de las mujeres tiene esposo y dinero nos acompaña siempre.) Pero la madre depresiva que,

de tanto en tanto, se permite una «vacación» o una «recompensa» demuestra a la hija que la condición femenina es la depresión, y que no existe una verdadera salida.

Como hijas queremos madres que deseen nuestra libertad y la suya. No necesitamos ser el recipiente de la frustración de otra mujer. La clase de vida que ha llevado una madre —dispuesta a la lucha aunque desprotegida— constituye el legado más importante para la hija, pues una mujer capaz de creer en sí misma, una luchadora que sigue combatiendo para crear un espacio habitable a su alrededor, demuestra a su hija que estas posibilidades existen. Las condiciones de la vida exigen un espíritu combativo para la supervivencia física, y en ese sentido las madres a veces han sido capaces de entregar a sus hijas algo más valioso que ser madres todo el tiempo. Pero es el peso de la adversidad quien se cobra el tributo: la ironía de que para luchar por la supervivencia física de su hija, la madre debe ausentarse casi siempre de ella, como en el relato de Tilly Olsen «Me quedo aquí planchando».[36] La criatura necesita, como sabe desesperadamente la madre, el cuidado de alguien para quien ella sea «un milagro».

Muchas mujeres quedaron atrapadas —escindidas— entre dos madres: una, generalmente biológica, que representa la cultura doméstica, centrada en el hombre y las expectativas convencionales; y la otra, tal vez una artista o una maestra, que se convierte en la contrapartida. A menudo esta «contramadre» es una maestra de educación física que demuestra con su cuerpo, su fuerza y su orgullo una forma más libre de vivir en el mundo; o una profesora soltera, de ideas originales, que representa la elección de una vigorosa existencia de trabajo, de «vivir sola con agrado». Semejante escisión permite que la joven cultive alternativamente las fantasías de ser madre y no serlo, pasando de una identificación a otra. Pero también puede acabar llevando una vida en la que no resuelva nunca esas opciones; que sea por momentos la anfitriona que complace al marido o la mujer que escribe la novela o la tesis doctoral. Ha intentado romper con los ejemplos existentes, pero no ha avanzado demasiado, casi siempre porque nadie le ha dicho que hay que ir mucho más lejos.

---

36 Tillie Olsen, *Tell Me a Riddle*, Nueva York, Delta Books, 1961, pp. 1-12.

Deben desentrañarse los dobles mensajes. «Puedes ser algo que realmente quieras ser»: esta es una verdad a medias, independientemente de la clase o de las ventajas económicas de la mujer. Tenemos que ser muy claras respecto a la parte del camino que falta por recorrer, en vez de susurrar el temible mensaje subliminal: «No vayas demasiado lejos». Es preciso explicar a la niña desde muy temprano las dificultades concretas que deben enfrentar las mujeres hasta para imaginar «lo que quieren ser». Las madres que pueden hablar con sus hijas libremente acerca del sexo y enseñarles el uso de anticonceptivos en la adolescencia, las abandonan todavía en la oscuridad respecto de las expectativas y los estereotipos, las promesas falsas y la falta de lo que las aguarda en el mundo. «Puedes ser lo que realmente quieras ser»... si te preparas para luchar, para crear prioridades para ti contra la índole de las expectativas culturales, para persistir frente a la hostilidad misógina. Es tan necesario explicar a la niña o a la adolescente la clase de tratamientos con los que se encuentra por ser mujer como a un niño que no es blanco las reacciones de los demás ante el color de su piel.[37]

Una cosa es decir a la hija, ateniéndose a los esquemas victorianos, que su destino es «sufrir y tener paciencia», y que el destino de la mujer está prefijado. Otra cosa muy distinta es familiarizarla con el riesgo en el que todas las mujeres viven bajo el patriarcado, permitirle saber con las palabras y los hechos que tiene el apoyo de su madre y que, si bien puede ser peligroso moverse, hablar y actuar, cada vez que sufre en silencio una violación —física o psíquica— está cavando su propia fosa.

9

Hablé con una brillante pensadora radical e investigadora de mi generación. Describió sus primeros sentimientos cuando comenzó a participar en conferencias y fiestas organizadas por esposas de profesores. Casi todas ellas tenían o tendrían hijos; ella era

37 Recientemente, una mujer me explicó que la amiga de su hija estuvo a punto de dejar la carrera de arquitectura a causa de la dureza con que se encontró en la escuela por ser mujer. Fue su madre quien la obligó a quedarse, a luchar políticamente contra el sexismo y estudiar lo que deseaba.

la única mujer soltera en la sala. Sintió entonces que pese a sus apasionadas investigaciones y al reconocimiento brindado a su trabajo, se la seguía relegando a la condición de mujer «estéril», lo cual constituía un fracaso entre tantas madres. Le pregunté: «¿Puedes imaginar cuántas de ellas envidian tu libertad, el trabajo, el pensamiento, los viajes, la posibilidad de entrar sola en un salón, no como la madre de algún niño o la esposa de algún hombre?». Pero mientras hablaba, sabía que el abismo entre las madres y las que no lo son solo se cerrará cuando comprendamos que el parto y la carencia de hijos también han sido manipulados para hacer de las mujeres entes negativos, portadores del mal.

En los intersticios del lenguaje descansan los poderosos secretos de la cultura. A lo largo de este libro he vuelto a términos como «sin hijos» o «libre de hijos»; no poseemos ningún nombre que designe a una mujer que se defina, por elección, como apartada de las relaciones con hijos o con hombres, que se identifique consigo misma, una mujer que se haya elegido. El concepto «sin hijos» la define solo en términos de carencia, y «libre de hijos» sugiere que ha rechazado la maternidad. Sobre la noción de «mujer libre» gravitan fuertemente las ideas de promiscuidad sexual, «amor libre», y no pertenecer a un hombre. El antiguo significado de la palabra «virgen» (la que está en sí misma) se oscurece con las connotaciones del himen intacto, no desflorado, o con la Virgen Madre de los católicos, definida por su relación con Dios y con el Hijo. «Amazona» implica apenas la idea de la mujer guerrera que ha renunciado a los lazos con los hombres, excepto para la procreación. Tampoco el término «lesbiana» resulta adecuado; no todas las mujeres identificadas consigo mismas se denominarían lesbianas, y además existen muchas lesbianas que son madres.

No puede haber fórmulas más simplistas para las mujeres que refugiarse en polarizaciones tales como «madres y amazonas», «clan matriarcal o guerrilleras». Había una razón para que en todos los clanes matriarcales, las mujeres de cualquier edad se llamaran «madres», incluso las niñas. La maternidad era una función social antes que física. «Las mujeres [...] eran hermanas y madres para todos los niños de la comunidad, sin tener en cuenta a qué madre individual pertenecía cada criatura [...] Los aborígenes se denominaban colectivamente [...] “hermandades”

desde el punto de vista masculino, y "maternidades" desde el punto de vista femenino».[38] Y en todas partes las niñas de seis años cuidaban de sus hermanos más pequeños.

La «mujer sin hijos» y la «madre» son polarizaciones falsas que han resultado útiles solamente para las instituciones de la maternidad y de la heterosexualidad. No existen categorías tan simples. Hay mujeres (como Ruth Benedict) que intentaron tener hijos, pero no pudieron. Las causas son múltiples, desde la esterilidad ignorada del marido hasta los signos de rechazo que envía la corteza cerebral de la mujer. Una mujer puede contemplar las vidas de las mujeres con hijos y sentir, dadas las circunstancias de la maternidad, que debe permanecer sin hijos si quiere conseguir el logro de sus esperanzas y propósitos.[39]

En la actualidad, hay mujeres solteras que adoptan niños y muchas madres asimismo solteras que cuidan de sus hijos. Estos casos sugieren que si la maternidad no fuera una institución tan opresiva, muchas mujeres «sin hijos» elegirían tenerlos. Margaret Fuller, feminista del siglo XIX, escribió en un fragmento sin fecha:

> No tengo hijos, y la mujer que vive en mí ha deseado tanto esa experiencia, que se diría que el deseo mismo me ha paralizado. Pero ahora, cuando miro a estas adorables criaturas recién nacidas, de un ser humano, ¡qué cuidados minuciosos y neutralizadores exigen de la madre! Los hijos de la musa vienen con más rapidez, con menos dolor o disgusto; se quedan más livianamente sobre el vientre.

Es posible que una joven viviera con horror la vida maternizada de su madre y se dijera a sí misma, de una vez por todas: «¡No, no; esto no es para mí!». Acaso una lesbiana haya debido pasar por abortos durante sus primeras relaciones con hombres, amar a los niños y sentir que su vida estaba aún demasiado insegura como para optar por la adopción o la responsabilidad de un embarazo artificial. La mujer que ha optado por el celibato puede sentir que su decisión implica una vida sin hijos. Resulta irónico que sea precisamente la institución maternal la que, en una época

38 Evelyn Reed, *Wornan's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family,* Nueva York, Pathfinder, 1975) pp. 12-14.

39 Más tarde tuvo un hijo en Italia con un hombre diez años más joven, y murió en el naufragio del barco en el que los tres regresaban a América.

de control de la natalidad, haya influido para que las mujeres no fueran madres. Simplemente es demasiado hipócrita, demasiado explotadora de las madres y de los hijos, demasiado opresiva.

Pero la mujer que tiene un hijo al que no puede mantener, ¿es una mujer «sin hijos»? yo, que tengo hijos mayores, que voy y vengo según mi voluntad, ¿soy una mujer sin inclinación por los hijos, comparada con la joven que todavía empuja cochecitos, corre a casa a hacer la comida, se despierta de noche con el llanto de un niño? ¿Qué nos hace madres? ¿El cuidado de los pequeños? ¿Los cambios físicos provocados por el embarazo y el parto? ¿Los años dedicados a la crianza? ¿Qué ocurre con la mujer que, no habiéndose quedado embarazada nunca, comienza a lactar cuando adopta un bebé? ¿Qué ocurre con la mujer que deposita al recién nacido en la consigna de la estación de autobuses y regresa aturdida a su vida «libre de hijos»? ¿Y la mujer que, siendo la mayor de una familia numerosa, ha criado prácticamente a sus hermanos y hermanas, y acaba ingresando en un convento?

La mujer que lucha para poder atender a sus hijos y su empleo, y para poder enviar a aquellos a la inabordable escuela o a la guardería decente, acaso sienta envidia (o cólera) ante la aparente libertad y movilidad de la mujer «libre de hijos» (y, de hecho, experimenta ese sentimiento). La mujer que no tiene hijos propios puede considerar, como Margaret Fuller, los «cuidados monótonos y neutralizadores» de la maternidad como se vive bajo la esclavitud del sistema patriarcal; y felicitarse por haber optado por quedar «libre», por haber impedido «el lavado de cerebro de la maternidad». Pero semejantes polarizaciones ocultan una imaginación fracasada.

Históricamente, la mujer «sin hijos» ha sido tenida por una fracasada (salvo excepciones, como las monjas de clausura y las vírgenes de los templos), se la ha considerado incompetente para hablar acerca de su sexo[40] y se la ha privado de la reverencia hipócrita y condescendiente que se destina a la madre. Las mujeres «sin hijos» fueron condenadas a la hoguera por brujas y perseguidas por lesbianas, y se les negó el derecho a adoptar

---

40 Véase, por ejemplo, la crítica de Albert Memmi a *El segundo sexo,* de Simone de Beauvoir. Sospecha de ella porque no ejerció lo que Memmi describe como el «derecho de la mujer» a concebir hijos. *Dominated by Man,* Boston, Beacon, 1968.

niños porque no estaban casadas. Se las ha considerado la encarnación de la peor amenaza contra la hegemonía masculina: la mujer que no está ligada a una familia, que no respeta la ley de la pareja heterosexual. Se ha esperado de ellas que sirvan a la sociedad como misioneras, monjas, maestras, enfermeras, tías solteras; que entreguen su trabajo, no que lo vendan, si pertenecen a la clase media; que hablen suavemente, si se lo permiten, de la condición femenina. Sin embargo, se da la circunstancia irónica de que precisamente porque no estaban unidas al ciclo de una existencia reglamentada por los hijos, podían reflejar, observar y escribir, y esas mujeres llegaron en el pasado a algunas de las consideraciones más firmes acerca de la experiencia de la mujer en general. Si no hubiera sido por las investigaciones realizadas humildemente por las mujeres «sin hijos», sin Charlotte Bronte (que murió durante su primer embarazo), Margaret Fuller (que hizo lo mejor de su trabajo antes del nacimiento de su hijo), sin George Eliot, Emily Bronte, Emily Dickinson, Christina Rossett, Virginia Woolf y Simone de Beauvoir, habríamos padecido desnutrición espiritual como mujeres.

Muchas de las grandes madres no lo fueron biológicamente. La novela Jane Eyre, como traté de demostrar en otra parte, se puede leer como el peregrinaje de una mujer y su avance por el sendero de la clásica tentación femenina, en el cual Jane, la huérfana, encuentra a menudo mujeres que la protegen, la complacen, le enseñan, la desafían y la alimentan con un sentido de la propia dignidad.[41] Durante siglos, las hijas recibieron fuerza y energía de madres que no lo eran biológicamente, que combinaron una preocupación por los valores prácticos de la supervivencia con una inclinación hacia horizontes más lejanos, y una compasión por la vulnerabilidad con una insistencia en nuestras fuerzas ocultas.[42] Gracias a esto hemos podido sobrevivir, no gracias a nuestras ocasionales rupturas con los convencionalismos, ni a nuestros «casos especiales», aunque estos factores nos hayan guiado sirviéndonos de ejemplo.

---

41 Adrienne Rich, «Jane Eyre: The Temptations of A Motherless Woman», *M.S.*, octubre de 1973.

42 Mary Daly me sugiere que la «madre no biológica» es una «hermana espiritual» (una frase que la afirma de acuerdo con lo que es, y no con lo que no es).

No somos madres «o» hijas. Para perplejidad nuestra, para nuestro asombro y confusión, somos ambas cosas. Las mujeres, madres o no, que se sienten comprometidas con otras mujeres, se brindan una atención mutua que completan los tipos difusos de identificación entre las madres verdaderas y las hijas. A la noción de «ser madre» podemos aportar, como hijas, los ecos negativos de los esfuerzos que nuestra madre hizo por nosotras; la confusión de esos dobles mensajes. Pero la timidez de la imaginación nos insta a poder ser «hijas» —y, por tanto, espíritus libres— mejor que «madres» —definidas como las que eternamente entregan—. Los conceptos de ser madre y de no serlo han estado tan cargados de sentido para nosotras, tal vez porque cualquier *cosa que hacíamos se nos volvía en contra.*

10

Crecí en el Sur, en Baltimore, en la década segregacionista de 1930. Desde mi nacimiento tuve, además de una madre blanca, una madre negra. Esta relación, inexplorada e inexpresada, marca todavía las relaciones entre las mujeres blancas y las mujeres negras. No solo hemos vivido bajo la esclavitud la mujer blanca y la concubina sensual de piel oscura; hemos sido víctimas de la violación marital por un lado y de la violación imprevisible por el otro. Hemos sido entre nosotras madres e hijas y, sin embargo, en los últimos años, las feministas blancas y las negras todavía hallan dificultades para considerarse hermanas. Se sabe muy poco del tiempo en que fuimos madres e hijas. Lillian Smith recuerda:

> Supe que la vieja enfermera que me cuidó durante largos meses de enfermedad, que me dio refugio cuando una hermanita ocupó mi lugar como el bebé de la familia, que me alivió, me divirtió con sus relatos y sus juegos, me dejó dormir en su pecho tibio, no merecía el amor apasionado que yo sentía por ella, sino que había de limitarme a dedicarle media sonrisa de afecto [...] Nunca creí que el profundo respeto, la ternura y el amor que sentía por ella, eran sentimientos infantiles que se superan con la edad [...] Y supe que, en cierto modo —aunque a mi corazón agonizante le parezca imposible—, también yo debía superar esos sentimientos [...] Aprendí a escamotear con lágrimas y charlas sentimentales acerca de «mi vieja mami» una de las relaciones más profundas de mi vida.[43]

[43] Lillian Smith, *Killers of the Dream,* Nueva York, Norton, 1961, pp. 28-29.

Mi madre negra fue mía durante cuatro años: me alimentó, me vistió y me cuidó con ternura. Ella no tenía hijos, pero era una madre. Delgada, digna, buena moza, de ella aprendí —no verbalmente— mucho acerca de las posibilidades de la dignidad en una situación degradante. Después del nacimiento de mi hermana, si bien seguía trabajando en casa ocasionalmente, ya no era mi niñera. Vino otra, pero no fue lo mismo para mí; sentí que pertenecía a mi hermana. Veinte años después, cuando abandoné la casa de mis padres, con la esperanza de no volver, mi madre negra me dijo: «Sí, se que tienes que irte, y haz lo que creas que está bien. Una vez también yo hube de romper el corazón de alguien y vivir mi vida». No volví a verla. Murió pocos años después.

Sí, conozco lo que describe Smith: la confusión al descubrir que la mujer a quien se amó y de la que se recibió amor, a cierta edad ya no «merece» ser objeto de tales sentimientos. La conciencia de la traición, de violar una relación, fue durante años algo innombrable. Nadie hablaba entonces de racismo y hasta el concepto de «prejuicio» no había llegado a mi infancia. Era simplemente «que las cosas son así», y tratamos de reprimir la confusión y la vergüenza.

Cuando comencé a escribir este capítulo, recordé otra vez a mi madre negra: su calma, su visión realista de las cosas, su encanto físico y su orgullo, la suavidad de su bella voz. Durante muchos años, estuvo lejos de mi alcance en mis investigaciones acerca del pasado, exactamente como el silencio doble del sexismo y del racismo pretendían que hiciera. Ella debía ser completamente aniquilada.

Pero, al filo de la adolescencia, descubrimos que nos alejamos de nuestras madres naturales, como cumpliendo un edicto. Se supone que a partir de ese momento nuestras energías emocionales deben dirigirse hacia los hombres. La cultura deja bien claro que ni la madre negra ni la madre blanca ni ninguna madre «merece» nuestro amor y nuestra lealtad profunda. Las mujeres se convierten en un tabú para las mujeres, no sólo desde la perspectiva sexual, sino también como camaradas, cocreadoras, coinspiradoras. Al destruir este tabú, nos reunimos con nuestras madres; y, al reunirnos con nuestras madres, destruimos el tabú.

10. La violencia: el centro de la oscuridad materna

> Conozco calles y casas donde se han construido grandes fábricas que roban la luz de las cocinas donde la mujer pasa casi toda su vida. Durante todo el día las máquinas producen un ruido infernal. Al saber que la mayoría de quienes allí trabajan son mujeres y muchachas, uno imagina que sus cuerpos giran al compás de esas máquinas. La madre se pregunta con qué cuenta para vivir. Si está por llegar otro bebé, espera que nazca muerto. Comienza a ingerir drogas. Casi no necesito decirles qué clase de sufrimientos y dolores atraviesa si el bebé vive. O la impresión que sufre la madre si le dicen que algo malo ha pasado con el bebé. Siente que será acusada si ha actuado a espaldas del marido, a quien teme. Todo esto. se vuelve en contra de la mujer, física y psíquicamente. ¿Podéis imaginar a las mujeres recurriendo a la bebida? Si el niño vive y crece, termina histérico, su aspecto se vuelve desagradable y adquiere carácter atrabiliario [...] A la vista de semejante espectáculo, una espina se nos clava en el corazón porque sabemos cuál es la causa, y nos consta que no tiene remedio...
>
> *Maternity: Letters from Working-Women*
> Reunidas por Women's Cooperative Guild, 1915.

El 11 de junio de 1974, «el primer día caluroso del verano», Joanne Michulski, de treinta y ocho años, madre de ocho hijos entre los dieciocho años y los dos meses de edad, cogió un cuchillo de carnicero, y decapitó y destrozó los cuerpos de los dos más pequeños sobre el cuidado césped de su casa de las afueras de Chicago, donde vivía la familia. Este «extraño suceso», como lo calificó el marido, levantó una gran oleada de consternación en

la comunidad. La prensa local dedicó varias páginas al «interés humano» que despertaba el acto de la señora Michulski. Los titulares decían: «No debió ocurrir», «¿Por qué matan las madres? En realidad, se matan a sí mismas», «El papel de la policía en los casos de enfermedad mental debe limitarse estrictamente», «Las clínicas no pueden ayudar en las emergencias». Se intentó explicar y psicoanalizar, y los periódicos locales entrevistaron a Víctor Michulski: «El marido narra su vida torturada». A la mujer se la halló culpable de asesinato premeditado, pero se la eximió del cargo al ser reconocida su enajenación mental. Fue internada en un hospital del Estado. El marido pidió el divorcio.

La historia de Joanne Michulski, tal y como la cuentan el marido, los vecinos, los psiquiatras, los curas y la policía, fue la siguiente: ninguno de sus hijos fue deseado. Después del nacimiento de cada uno de ellos padecía una depresión aguda. Tras la venida al mundo del tercero, discutió sobre el uso de anticonceptivos con el marido. Él habló de «vasectomía, pero nunca se realizó». Trató de tomar anticonceptivos orales, pero, según él, nunca llegó a hacerlo. Durante sus depresiones, permanecía en la cama «sin hacer ni decir nada». Michulski, un hombre atildado y de buen aspecto, declaró que su mujer nunca había sido violenta con los niños, y que «parecía amar profundamente a los más pequeños en todo momento». La describió como «una esposa muy buena y buena madre, aunque no de las mejores». El vecino, pastor protestante, declaró que ella parecía «muy desesperada cuando la familia se mudó a la casa» en 1959. Las vecinas la encontraron «introvertida». No conducía el coche familiar, y el marido se ausentaba durante largos períodos. El pastor citado informó asimismo que si bien el marido mantenía ordenado el exterior de la casa, el interior era un «desastre». «Apenas cocinaba. Nunca limpiaba la nevera.» Pero los niños siempre parecían bien atendidos. Varias veces a la semana el marido llevaba a sus hijos a comer fuera de casa. Ella tenía la costumbre de quedarse de pie en la cocina mientras ellos comían en el comedor. Empezó a hablar sola en voz alta y a veces a gritar, no a los niños, sino a «gente imaginaria». Según el pastor, «nunca le vi levantar la mano a los niños. Defendía celosamente la seguridad y reputación de su prole y en ocasiones tenía reacciones violentas».[1]

---

1 El pastor inició la entrevista declarando: «Soy cristiano». Y finalizó así: «Mi esposa y yo la respetábamos como a un perro vicioso».

Entre los años 1961 y 1966, el departamento de policía del condado se mantuvo en contacto con la familia. Joanne Michulski fue admitida tres veces voluntariamente en hospitales mentales: una a causa de «sus discursos tristes», como los denominó el marido; otra vez porque temió que los rayos X o el láser afectaran a su casa; otra más por «dolores en el corazón», que fueron tratados como enfermedad psicosomática. Durante uno de esos períodos, el marido dejó a los niños en casa de un vecino. Más tarde, descubrió que una de sus hijas había sido objeto de ciertos abusos en aquella casa, y resolvió no separar más a la familia.

En la casa, Joanne y sus discursos perturbados se alargaron, pero «era fácil tratarla», según el marido. En general, parecía estar mejor con el esposo cerca, y sus ataques de ira, miedo y gritos ocurrían cuando él se iba y se quedaba sola con los niños. Consciente de que la situación se deterioraba, Michulski se mantuvo firme en su decisión de mantener unida a la familia, es decir, de dejar a la esposa a cargo de los ocho niños el día entero. En ningún momento se menciona la posibilidad de haber contratado ayuda doméstica, o de ofrecer a la mujer algún alivio para su existencia como «mujer y madre». Tal vez se habría rehusado.[2]

A lo largo de la historia, infinidad de madres han matado a sus hijos conscientes de que no podían atenderlos, ni económica ni emocionalmente: niños impuestos por la fuerza de la violación, la ignorancia, la pobreza, el matrimonio, la ausencia de control de la natalidad o la prohibición del aborto. Estos actos terribles tienen que distinguirse del infanticidio como práctica social deliberada, de la que casi todos los pueblos hacían objeto a las niñas o a los hijos deformes, a los gemelos o al primogénito.

El infanticidio legal y sistemático practicado en Esparta, en Roma, entre los árabes, en el Japón feudal o en China, ha sido siempre una forma de control de la población en las sociedades con tendencia a la proliferación. «En el Antiguo Testamento se conservan huellas claras del sacrificio parental del primer fruto del vientre, no sólo a Baal sino también a Yavé».[3] A los hombres

2 El suceso que se narra es real. Las citas están tomadas de los periódicos. Por obvias razones de respeto a la intimidad, no he hecho constar nombres ni lugares.

3 George H. Williams, «The Sacred Condominium», en John T. Noona, Jr. (ed.), *The morality of Abortion*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1970, p. 150.

se les reservaba para la guerra: «Los vikingos extendían una lanza al recién nacido. Si la cogía, se le permitía vivir».[4] Si bien los niños enfermos o deformes de uno y otro sexo morían asesinados o sacrificados, y a los mellizos se les consideraba monstruos o un producto del semen de dos padres diferentes, las niñas (y sus madres) cargaron con el peso de la práctica oficial del infanticidio por varias razones. En primer lugar, el gasto de «casar» a las hijas y el desprecio por la vida de la mujer. Con el advenimiento del cristianismo, se prohibió el infanticidio como política, pero siguió practicándose como acto individual, en el que las mujeres, violadas o seducidas, marcadas con el «pecado», bajo pena de tortura o ejecución, eran suprimidas —y ellas se reconocían culpables, se autodespreciaban y se desesperaban— junto con los recién nacidos que habían llevado en sus cuerpos.

La Iglesia tuvo mucho que ver en el fomento del crimen de infanticidio individual practicado por la madre, pues declaró «ilegítimos» a todos los nacidos fuera del matrimonio. Hasta el siglo XVIII o más tarde, se excluyó a los bastardos de la participación en negocios y gremios, no podían heredar la propiedad; estaban, esencialmente, fuera de la ley. Como el «pecado» del padre era más difícil de probar, recaía sobre la mujer soltera el peso de la sanción. La Iglesia la consideró «raíz de todo el problema sexual».[5]

El infanticidio maternal fue el crimen «más común en la Europa occidental de la Edad Media hasta finales del siglo XVIII».[67] En esta época los castigos eran drásticos: la mujer hallada culpable

4 Oscar H. Werner, *The Unmarried Mother in German Literature,* Nueva York, Columbia University Press, 1917, p. 21.

5 Ibídem, pp. 24-25

6 Ibídem, p. 1

7 La violación casi nunca se menciona como causa de un embarazo ilegítimo; generalmente se usa la palabra «seducción», dando a entender que el padre prometió casarse y abandonó posteriormente a la madre. Susan Brownmiller ha documentado que la violación formaba parte de las prácticas de guerra. La violación de las mujeres vencidas se ha practicado en todos los tiempos. Brownmiller señala que «no violarás» falta significativamente entre los Diez Mandamientos (*Against Our Will*, Nueva York, Simon and Schuster, 1975, pp. 19, 30-313). Incluso Federico el Grande reconoció que una «soldadesca soltera» fue responsable de la elevada tasa de infanticidio en Prusia en el siglo XVIII, si bien mencionó que las violaciones se produjeron por culpa de la «lujuria contenida», teoría machista

de infanticidio podía ser enterrada viva, muerta atravesándole el corazón con una estaca o quemada en la hoguera. «En Zittau [...] se envolvía a la infanticida en un bolso negro junto con un perro, un gato, un gallo o una víbora. El bolso debía permanecer sumergido en el agua durante seis horas, mientras los niños del coro cantaban *Aus tiefer Noth schrei ich zu Dir* [Desde lo más hondo de mi tribulación clamo a Ti].» En la mente de los sacerdotes, la mujer que seguía fiel a la religión pagana era sospechosa de tener relaciones sexuales con el demonio, y de la misma manera se creía que la madre soltera era una bruja.[8]

Hacia finales del siglo XVIII, el infanticidio empezó a obsesionar la mente de legisladores, gobernantes y escritores. Oscar Werner dice que el lamento de Margarita en el *Fausto* de Goethe no tenía nada de original; antes bien, era «el tema más popular» en la Alemania de entre 1770 y 1800.[9] Ahora comienza a reconocerse que en Europa la madre que ha asesinado a su hijo no ha sido una desalmada criminal, sino una mujer desesperada. María Teresa de Austria y Catalina la Grande de Rusia fundaron clínicas y casas de maternidad para dar a luz hijos de relaciones ilegítimas, y Federico el Grande se preocupó porque las leyes que sancionaban el infanticidio fueran más humanas. Pero hay que señalar que, históricamente, tener un hijo fuera del matrimonio se consideró una violación de las leyes sobre la propiedad, que declaran que una mujer y su hijo deben pertenecer a un hombre, y que, si no es así, son personas marginales, pasibles de cualquier clase de sanción. La víctima de la violación ha pagado un costo muy alto en todos los niveles. Y dentro del matrimonio, legalmente, las mujeres no han podido evitar que sus maridos abusaran de sus cuerpos, con la consecuencia de un parto cada año. En una casa de apartamentos o en una choza poblada por niños enfermos y desnutridos, el

---

que aún no ha desaparecido. Cf. Osear Werner, *The Unmarried Mother in German Literature*, Nueva York, Columbia University Press, 1917. Werner señala que en «los archivos [medievales] se encuentran pocas menciones del seductor. Cuando se le descubría se le castigaba severamente. La razón de que no siempre fuera castigado hay que buscarla en el hecho de que los tribunales aceptaban la negación del hombre por encima de la acusación de la mujer. Era una guerra contra la madre soltera y no contra el padre que no estaba casado». Desde luego, este razonamiento presupone, con mucho, la culpabilidad de las mujeres.

8 Ibídem, pp. 26-27, 96.

9 Ibídem, pp. 1-4.

recién nacido, cuyo destino hubiera sido sin duda la muerte, tal vez ahogado por «accidente» o de forma involuntaria, está acostado en la cama, sin nadie que se preocupe de si se ahoga o, simplemente, sin que le den de comer.[10]

Entre los primeros colonos americanos, establecidos en Massachusetts, dos mujeres, acobardadas por la tensión de vivir sometidas a un régimen conventual, que ofrecía a los hombres, pero no a las mujeres, una relación directa con Dios y un conocimiento de su voluntad, eligieron la certeza de la condena en lugar de la ansiedad y el desvalimiento de su situación, intentando cometer o cometiendo realmente infanticidio. Aunque expresados en términos teológicos (ya que la teología fue el lenguaje de la vida puritana), sus actos fueron afirmaciones rebeldes contra una religión patriarcal (que prometía el sacerdocio de todos los creyentes, pero sólo para los hombres) y un sistema familiar asimismo patriarcal. Una mujer, Dorothy Talbye, trató de matar no solamente a sus hijos, sino a su marido, después de declarar que la incitó a ello «una revelación» de Dios.[11]

A comienzos del siglo XIX, los administradores del Imperio británico en la India descubrieron entre las distintas comunidades hindúes a una mujer que, habiendo dado a luz una hija, recibió la orden —aceptada por la costumbre— de matarla, porque su dote sería excesiva para que la familia pudiera soportarla. Dejando a un lado las diferencias culturales, tanto en Inglaterra como en Gujarat una familia que se respetara debía estar en condiciones de «casar» a sus hijas, ya que el matrimonio era el único destino para una mujer. La mujer soltera, en Mayfair como en Kutch, fue objeto de sospecha y desprecio. La diferencia estribaba solo en que en una sociedad más compleja habría para ella destinos auxiliares en el seno de la familia numerosa. En una pequeña aldea de brahmanes, sería una desgracia, y no había de tener otro destino que la muerte al nacer. Se ordenó a la madre

10 «El sacrificio de los hijos lo provocó el hambre extrema de la madre. Si ella cedía su propia comida a sus hijos, no podía dar de mamar al bebé y se debilitaba hasta el límite». En semejantes circunstancias, el bebé puede ser conscientemente sacrificado. Véase Atice Clark, *The Working Life of Women in the Seventeenth Century,* Londres, Routledge and Sons, 1919, p. 87.

11 Ben Barker-Benfield, «Anne Hutchinson and the Puritan Attitude Towards Women», *Feminist Studies*, vol. 1, núm. 2, otoño de 1972.

matar de hambre a la hija o ahogarla en leche. A veces se colocaba opio en el pezón de la madre, de modo que el bebé succionara hasta la muerte.[12] Evidentemente, se trataba de presiones sociales, y la prohibición del aborto por razones religiosas, que pesaba sobre el brahmán, no impedía su práctica.

El periodo victoriano abunda en casos de seducción (léase «violación») de sirvientas por sus patronos. Si se negaban a la relación sexual, podían ser despedidas, y a varias de ellas las echaban igual después de quedar embarazadas. En 1845, Disraeli admitió que «el infanticidio se practica extensiva y legalmente en Inglaterra, tanto como a orillas del río Ganges.[13] Sin embargo, la reina Victoria apoyó la abolición de la pena capital por este crimen.[14]

En América, Elizabeth Cady Stanton se alzó en defensa de las mujeres acusadas de infanticidio, relacionando este con «la triple soga de una servidumbre política, religiosa y social, que convirtió a la mujer en sumisa, en una víctima lamentable de la más absoluta perversión de los sentimientos más altos y sagrados de su naturaleza».[15] Obtuvo el perdón del gobernador para una mujer, Hester Vaughan, que, abandonada a los veinte años por su esposo, fue «seducida» por su patrón y «arrojada a la calle» cuando descubrió que había quedado embarazada. Dio a luz en un desván sin calefacción, en pleno invierno; más tarde la encontraron en una situación crítica, con el bebé muerto. Fue encarcelada sin pruebas, acusada de infanticidio. Stanton, remitiéndose en este caso a las leyes de Nueva York, exigió que las mujeres tuvieran derecho a ser juzgadas por otras mujeres, y que las personas de uno y otro sexo estuvieran sujetas a las mismas normas morales.[16]

---

12 Esto último me parece una atrocidad que merece un lugar preferente en la larga lista de los perversos crímenes contra las mujeres.

13 Ibídem.

14 Lawrence Lader, *Abortion,* Boston, Beacon, 1967, pp. 76-79.

15 Elizabeth Cady Stanton, carta a *Woman's Journal*, tomada de Alma Lutz, *Created Equal,* Nueva York, John Day, 1940, p. 234. Esta referencia y la que sigue proceden del trabajo inédito de Elizabeth Shanklin «Our Revolutionary Mother: Elizabeth Cady Satnton», Women's Studies Program, Sarah Lawrence College.

16 Lutz, cit., pp. 162-163; Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony, Matilda J. Gage (eds.), *History of Woman Suffrage,* Nueva York, Source Book Press, 1970, vol. I, pp. 597-598.

En 1973, el *New York Times* recogió en un titular una epidemia de infanticidios en Japón. Según los informes, los recién nacidos eran hallados en armarios de consigna de estaciones a razón de uno cada diez días, a veces con una nota que expresaba contrición y sentimientos de culpa. Durante un año y sólo en Tokio, desaparecieron 119 bebés. El *Times* no relacionó estas muertes ni con la revocación de las leyes liberales que permitían el aborto ni con la limitación de los anticonceptivos al uso exclusivo del diafragma. A estas medidas sí se refirió aquel mismo mes (diciembre de 1973) un informe del Boston Female Liberation.[17]

Pero la de Stanton fue la primera voz feminista que se alzó en beneficio de las mujeres, quienes, golpeadas por las leyes patriarcales y sus prácticas, han emprendido el camino más desesperado que conocían para expresar una afirmación rotunda.

2

Joanne Michulski fue clara hasta el desgarro: a raíz de su detención, se refirió a «un sacrificio». Si damos por supuesto que cada una de sus palabras es, simplemente, producto del delirio «esquizofrénico y paranoico», no llegaremos a captar su sentido. Un sacrificio «es el acto de ofrecer algo a un dios como propiciación u homenaje, propósito que se lleva a cabo, sobre todo, mediante la matanza ritual de un animal o persona». También es «la prenda de algo muy valioso». Durante diecinueve años, Joanne Michulski soportó la violencia de la institución maternal, y al parecer lo más precioso que tenía en su vida fueron sus hijos. («Nunca se puso en tela de juicio su interés o su amor por sus hijos», observó uno de los testigos. «Ella, simplemente, no fue capaz de dominar la situación»). Su marido declaró que demostró siempre «un amor extremo por los más pequeños». Fue a estos a quienes mató y mutiló.

Gran parte de la especulación periodística se centró en si los servicios sanitarios y las leyes que soslayaron el compromiso habían abandonado a aquella familia. Pero ¿qué habría podido hacer la psiquiatría tradicional en el caso de Joanne Michulski? Acaso

17 «Infanticide in Japan: Sign of the Times?», *New York Times*, 8 de diciembre de 1973.

intentar «adaptarla» a la maternidad o encarcelarla. Pero, como señalaron doce mujeres en una carta que enviaron a un periódico local, las expectativas se centraban en ella y en millones de mujeres cuyos hijos eran «esperanzas dementes». En lugar de reconocer la violencia institucional de la maternidad patriarcal, la sociedad cataloga la violencia de aquellas mujeres como psicopatológica.

He aquí algunas declaraciones de psiquiatras sobre el tema de las mujeres que, de un modo u otro, intentan resistirse a las exigencias de la institución:

> El hecho mismo de que una mujer no tolere el embarazo o entre en conflicto con él o con el alumbramiento de un hijo, indica que la personalidad previa al embarazo era inmadura, y en cierto sentido puede decirse que psicopatológica […] El problema se centra alrededor de una situación edípica no resuelta […] Como el embarazo y el parto son las pruebas irrefutables de la feminidad, los factores castrantes exagerados se vuelven amenazadores. La identificación con la madre es predominante y hostil. La receptividad en el papel sexual femenino aparece degradada. Se manifiesta la competencia con el hombre […] Entonces, el embarazo como desafío a la feminidad es inaceptable.[18]

> Mediante la esterilización, la mujer somete una porción de su feminidad […] Ciertas mujeres que sufren una hostilidad no resuelta hacia sus madres, esperan aplacar el mismo odio y a la madre que odian, y obtener el perdón por su deseo del Padre y del hijo del Padre.[19]

> Frecuentemente se pide la vasectomía como anticonceptivo. Muy pocas veces se puede considerar así. Algunas mujeres emocionalmente enfermas se sentirían felices de castrar a sus maridos, y por esta razón influyen sobre las demás mujeres, tratando de inocularles la misma enfermedad emocional, para exigir la vasectomía.[20]

No digo ingenuamente que los métodos de control de la natalidad, o una niñera dos veces a la semana «resolviese» los «problemas» de Joanne Michulski. ¿Por qué no usó la píldora?, cabría preguntarse. Por lo poco que sabemos, los anovulatorios menos

18 May E. Fromm, M. D., «Psychoanalytic Considerations on Abortion», en Harold Rosen (ed.), *Abortion in America*, Boston, Beacon, 1967, p. 210.

19 Henry J. Myers, M. D., «The Problem of Sterilization», en Rosen, cit., p. 93.

20 Milton H. Erickson, M. D., «The Psychological Significance of Vasectomy», en Rosen, cit., pp. 57-58.

enérgicos le producían náuseas. Y, además, podría haberle provocado la muerte. Tal vez sintió la desesperanza de cualquier tipo de control sobre su vida, inculcado a tantas mujeres. Uno de los caminos más seguros para sentir que se ha perdido totalmente el control es la maternidad sin autonomía; sin elección.[21] Nunca sabremos nada de los pequeños detalles que, año tras año, se acumularon para producir su insoportable y honroso sufrimiento, pues solo su marido, los vecinos, los psiquiatras, el clero y la policía hablaron por ella, porque su furia y su desesperación se comunicó por medio de metáforas, primero con una violencia interna, y luego descargada sobre aquellos que más amaba. Cuando una mujer está deprimida, por lo general no desea el contacto sexual. Podemos suponer que, aunque la señora Michulski aceptó la violencia de la institución del matrimonio (que garantiza al hombre sus «derechos conyugales», con lo que ya no puede ser considerado el violador de su esposa), no deseaba compartir el sexo a expensas de un nuevo hijo. Sabía que ya tenía suficientes hijos para la época en que nació el tercero. Una vez que tuvo los hijos, se enfrentó con la doble violencia de la violación marital (una mujer considerada propiedad física del marido es una mujer violada) y de la maternidad institucionalizada. Observemos los aspectos de esta institución que converge en la vida de una mujer.

No existe un método seguro e infalible de control de nacimientos. Si los Michulski hubieran sido católicos (eran luteranos), habrían tenido mayores problemas para la utilización de cualquiera de los métodos. Pero para los católicos la situación es peor solo hasta cierto punto. Christopher Tietze, bioestadístico vinculado al movimiento para el control de la población, ha declarado que los riesgos para la salud de una mujer disminuyen notablemente con el diafragma, el preservativo, la espuma o los métodos rítmicos, pero todos estos procedimientos requieren asistencia médica y legal, así como el aborto, a fin de que puedan ser considerados auténticamente efectivos. Aunque la píldora y la espiral den un alto margen de seguridad como anticonceptivos, son peligrosos para la salud y mortíferos en potencia. La espiral provoca menstruaciones excepcionalmente fuertes,

---

21 Hay mujeres que expresan este sentimiento limpiando furiosa e incesantemente la casa cuando saben que en seguida volverán a desordenarla los niños; otras, abandonando cualquier intento de poner orden, pues saben que sería inútil.

calambres dolorosos (el veinte por ciento de las que lo utilizan exigen les sea retirada al cabo de un año), infecciones pélvicas y perforación del útero. Se sabe que la píldora provoca trombosis, ataques cardíacos, síncopes, enfermedades en la vesícula biliar y en los riñones, y cáncer de mama y, tal vez, de otros órganos. Tanto las píldoras como la espiral ofrecen peligros a largo plazo aún desconocidos... Incluso algunas de las cremas utilizadas con el diafragma contienen un compuesto de mercurio que provoca problemas a la hora del nacimiento en caso de producirse el embarazo.[22] A buen seguro que si el problema afectara a los hombres en sus muy sensibles zonas genitales en la misma medida en que los anticonceptivos afectan a las mujeres, de inmediato se impugnarían unos métodos no simplemente peligrosos, sino incluso mortales, y de tan escasa fiabilidad.

Conocemos los juicios de la psiquiatría contra las mujeres que no desean ser madres. Es preciso relacionar estas voces con otras que pertenecen al pasado histórico. Sorano de Éfeso, ginecólogo griego, estaba dispuesto a permitir el aborto por tres razones: 1) «para conservar la belleza de las mujeres»; 2) para que la vida de la madre no corriera peligro si su útero era «demasiado pequeño» para sostener al feto; 3) para controlar el crecimiento de la población según la teoría de Platón en la *República* y de Aristóteles en la *Política*.[23] San Agustín consideraba que el aborto era la «obra de mentes caracterizadas por una "crueldad lasciva" o por "una cruel lujuria"».[24] Los teólogos cristianos de todos los tiempos mantuvieron sutiles debates al respecto. Si un toro ataca a una mujer embarazada, ¿puede correr para salvar su vida aunque el hecho de correr pueda provocarle un aborto? Sí, concluyó el jesuita Tomás Sánchez en el siglo XVI. Si una mujer concibe fuera del matrimonio y se expone a que su familia la mate al descubrir su falta, ¿puede destruir el feto para salvar su vida? Sí, insiste Sánchez.[25] Las opiniones de la Iglesia católica han oscilado según se considere que el feto «tiene alma», controversia que

---

22 Jane Brody, «Birth control Devices: What Studies Show About Side Effects», *New York Times*, 4 de marzo de 1975; Harold Schmeck, «F. D. A. Warns Birth Pill Raises Heart Attack Risk», *New York Times*, 27 de agosto de 1975.

23 Noonan, cit., p. 4.

24 Ibídem, p. 16.

25 Ibídem, pp. 29-30

surgió con Tertuliano, quien, según confesión propia, detestaba la sexualidad femenina. Fue el primero en afirmar que «el aborto es un asesinato». Los primeros teólogos cristianos, todavía imbuidos de Aristóteles, creían que el aborto era un asesinato solo en el caso de que hubieran transcurrido cuarenta días si el feto era masculino, y ochenta o noventa si era femenino. Se consideraba que esos eran los plazos que precisaba el alma para instalarse en cada sexo. (Sólo podemos preguntarnos cómo lograrían determinar el sexo del feto.) En 1588, el papa Sixto V, un fanático contrarreformista depurador de la Iglesia, declaró asesinato cualquier aborto, y causa de excomunión y castigo. Su sucesor, hallando impracticables las sanciones, las revocó en 1591, excepto para los abortos realizados después de cuarenta y un días de concepción. En 1869, Pío IX decidió que era el momento para regresar a la decisión de Sixto V: de nuevo se declaró asesinato el aborto.[26] En la actualidad, esta es la opinión mayoritaria y oficial de la Iglesia. A pesar de ello, las mujeres católicas constituyen el veinte por ciento de las pacientes que abortan.[27]

Los argumentos en contra y a favor del aborto van desde los intentos de determinar biológica o legalmente cuándo el feto se convierte en persona, hasta los ejercicios más abstractos en materia de lógica y ética.[28] No es mi intención enumerar aquí todos los argumentos; Mary Daly nos ha brindado oportunamente un panorama desde el punto de vista feminista:

> El aborto está lejos de ser el «triunfo final», considerado por todos como el estadio último de la revolución. En este sentido —y al margen del mismo— se plantean varias preguntas: ¿Por qué tienen que someterse las mujeres a situaciones de gravidez no deseada? Algunas consideran que el aborto es una medida necesaria para ellas, pero no el cumplimiento de sus sueños más elevados. Muchas lo consideran humillante. Incluso si las píldoras abortivas, una vez perfeccionadas, pueden ser consideradas como una medida protectora,

---

26 Lader, cit., pp. 76-79

27 Ibídem, p. 17.

28 Para ejemplos, véase Garrett Hardin, *Mandatory Motherhood: The true Meaning of the Right to Life*, Boston, Beacon, 1974; Frances-Myrna, «Abortion: A Philosophical Analysis», *Feminist Studies*, vol. 1, núm. 2, otoño de 1972; Judith Jarvis Thomson, «A Defense of Abortion», en M. Cohen, T. Nagel, T. Scanlon (eds.), *The Rights and Wrongs of Abortion*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1974, pp. 3-23.

> los procedimientos para lograr un fin, nunca constituirán el instrumento absoluto de la liberación. Muy pocas feministas se engañan a este respecto, aunque los hombres que proponen revocar las leyes contra el aborto no ven claro este aspecto, pues confunden la revolución feminista con la revolución sexual.[29]

La exigencia de la legalización del aborto, como la de los anticonceptivos, ha resultado ser una forma de irresponsabilidad, una negación de las mujeres a enfrentarse con su destino moral, una trivialización o evasión de los grandes problemas de la vida y la muerte. He aquí algunos de los métodos a los que recurren las mujeres a las que se niega un aborto legal, seguro y de bajo costo: autoaborto con perchas de alambre, agujas de tejer, plumas de ganso empapadas en trementina, tallos de apio, aplicación de detergente, lejía o jabón sobre la cérvix, o bien de una preparación comercial a base de aceite de castor, jabón y yodo, ingestión de purgantes o mercurio, y colocación de carbones calientes sobre el cuerpo. Los abortistas del submundo, a menudo alcohólicos, médicos expulsados de la profesión, aparte de operar en suburbios, en pésimas condiciones, y de realizar curas innecesarias en las pobres mujeres que no pueden pagar una prueba de embarazo, a menudo violan o abusan de las pacientes. Las mujeres de posición económica desahogada se han visto obligadas a viajar miles de kilómetros para provocarse un aborto médicamente seguro.[30] Está claro que la primera violencia que ejerce el aborto es sobre el cuerpo y la mente de la mujer. La mayoría de las personas se resisten a someterse a una operación insignificante, a darse una inyección para curar un dedo infectado o a quitarse una astilla. Sólo la desesperación puede obligar a la mujer a insertarse una percha de alambre en sus zonas más sensibles, dejar su cuerpo a merced de un desconocido pésimamente calificado, o yacer sin anestesia en la mesa sucia de una cocina, sabedora de que, al hacerlo, se arriesga a la enfermedad, a la detención y a la muerte. Algunas mujeres pueden hablar más tarde de estas experiencias de una forma objetiva y hasta indiferente; pero nadie se engaña

---

29 Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon, 1973, p. 112.

30 Susan Griffin, «Post-Abortion Interviews», *Scanlan's Monthly*, vol. 1, núm. 5, julio de 1970.

con este intento de quitar importancia o distanciar el trauma. Un aborto ilegal o autoinducido no es una experiencia trivial. Es dolorosa, peligrosa y provoca sentimientos de culpa.

Cuando es legal y se realiza en un establecimiento adecuado, generalmente va acompañado de esterilización, como castigo por rechazar el embarazo. A algunas mujeres que solicitan se les liguen las trompas, se les ofrece solamente la opción de la histerectomía.[31] El sadismo del médico abortista del bajo mundo y el del hospital adonde recurre la mujer con una hemorragia provocada por un autoaborto, no difieren demasiado entre sí.

Quedarse embarazada con un hijo que no se desea es una experiencia muy dura. Se han hecho esfuerzos tendentes a demostrar que el aborto, legal o no, es más duro de sobrellevar por las mujeres que han tenido hijos que por las otras. Recientemente en Suecia se ha hecho un estudio sobre quinientas mujeres, en el que se establece que no cabe una generalización semejante.[32] Cada mujer reacciona frente al embarazo, deseado o no, y al aborto, aun al más simple y legal, según su propio temperamento. La culpa frente al aborto puede servir de canal para otras culpas más antiguas, necesarias de reparar; también puede ser el resultado de toda una vida enfrentada a la idea de que el aborto es un asesinato.[33] Si una mujer siente su culpa o su depresión como una especie de castigo, intenta quizá negar estos sentimientos. Sin embargo, es fundamental, en el aborto como en cualquier otra experiencia (sobre todo en el terreno de la sexualidad y la reproducción), que las mujeres consideren

---

31 Harold Rosen, M. D., «The Hysterectomized Patient and the Abortion Problem», en Rosen, cit., p. 54; Joann Rogers, «Rush to Surgery», *New York Times magazine*, 21 de septiembre de 1975.

32 Flanders Dunbar, M. D., «A psychosomatic Approach to Abortion and the Abortion Habit» en Rosen, cit., p. 27; Lader, cit., pp. 22-23.

33 Un grupo de mujeres de Boston, llamado COPE, comenzó por apoyar a las mujeres embarazadas o que sufren la depresión posparto. Constaba asimismo de dos grupos de discusión postaborto para permitir a las mujeres que sacaran a la luz sus sentimientos en vez de reprimirlos. «Lo más importante [...] es que la mujer intranquila por causa de su aborto no se sienta ni loca ni "enferma". Ha pasado por una experiencia desagradable y tiene derecho a recibir apoyo». Véase Karen Lindsay, «COPE-ing with the Aftermath of Abortion», *Boston Phoenix*, 14 de enero de 1975.

seriamente la empresa de descubrir qué sentimos, en lugar de aceptar lo que nos han inculcado que debíamos sentir. La depresión de una mujer puede estar motivada por la rabia contra el hombre que la ha dejado embarazada; otra sentirá furia contra el médico abortista o contra el hospital; una tercera deseará tener un hijo, y al saber que su situación se lo impide, lamentará verdaderamente la pérdida.

Ninguna mujer libre, capaz de controlar del todo sus maternidades, «elegiría» el aborto. En la actualidad, es probable que la mujer pueda —por muchas razones— desmoralizarse hasta el punto de recurrir al aborto como una forma de violencia contra sí misma, como penitencia y expiación. Pero esto debe considerarse en función de los sentimientos culpables y autocompasivos en medio de los cuales crecen tantas mujeres. En una sociedad en la cual las mujeres accedieran a las relaciones sexuales por su voluntad,[34] donde la verdadera contracepción fuera una prioridad genuinamente social, no existiría el «problema del aborto». Y en semejante sociedad se produciría una notable disminución del desprecio de la mujer por sí misma, fuente psíquica de muchos embarazos no deseados.

El aborto es violencia: una violencia profunda y desesperada que la mujer practica, ante todo, contra sí misma. Continuará siendo la acusación contra otra violencia peor, de la que es una secuela: la violación.

---

34 La presión ejercida sobre las mujeres para «cumplir sus deberes conyugales» merece un capítulo aparte en la historia de la violación. Tal como lo demuestran las citas de las esposas de obreros expuestas en el capítulo segundo, los maridos han recurrido a diversas clases de presiones, además de la fuerza física, para utilizar los cuerpos de sus esposas. Una de esas mujeres escribe que «ningún tipo de ayuda del Estado puede mitigar el sufrimiento de las madres, basta que los hombres comprendan algo respecto al derecho de utilizar los órganos de reproducción, hasta que se den cuenta de que el cuerpo de la esposa sólo le pertenece a ella, y hasta que las relaciones matrimoniales adopten un sentido más elevado de moralidad y justicia. Esto no se da sólo en los estratos más bajos de la sociedad, sino también en los más altos... La ignorancia y la intromisión del padre acarrea violencias y sufrimientos a la madre y a los hijos». Véase *Maternity: Letters from Working Women*, Londres, 1915, pp. 27-28.

3

Desde el punto de vista de una mujer pensante, no existe ningún ideal ético que haya merecido nuestro respeto y adhesión incondicional, pues en cada uno de los crímenes «éticos» contra las mujeres no se nombran o misteriosamente se disculpan. Hemos estado siempre fuera de la ley (hecha por los hombres), aunque hemos sido castigadas mucho más severamente que los hombres por violar esa ley, como lo demuestran los casos de prostitución y adulterio.

La ausencia de respeto por las vidas de las mujeres está inscrita en el corazón de la doctrina teológica masculina, en la familia convencional y en el mismo lenguaje de la ética patriarcalista. Esta es la mentira subyacente y la hipocresía del principio católico o del argumento del «derecho a la vida» que se esgrime contra el aborto. Es una ficción —y no sólo un «supuesto pendiente de examen»— que el respeto por la vida humana haya sido un ideal o, como dice John Noonan, «casi un valor absoluto en la historia». Las mujeres, sobre las que ha recaído todo el peso del respeto a la vida, saben que no es cierto. Conocemos mucho y de primera mano acerca de la violencia del guerrero y del violador; sobre la violencia institucional de los sistemas políticos y sociales con los que tenemos poco que ver, pero que afectan a nuestros cuerpos, a nuestros hijos o a nuestros ancianos padres; y sobre la violencia que, a través de los siglos; se nos ha dicho es inherente al mundo. También se nos ha dicho que nuestra razón de ser es mitigar y aliviar esa violencia.[35]

Ni los teólogos, ni los partidarios del derecho a la vida, ni los expertos en fertilidad, ni los ecólogos han reconocido que, con respecto a los valores de «humanidad» o «humanistas», las mujeres no forman verdaderamente parte de la población. No basta

---

35 En otro lugar escribí acerca de la impresión que me produjeron dos filmes: *El dolor y la piedad*, de Marcel Ophul, y *El padrino*, de Francis F. Coppola. El primero es un documental acerca del colaboracionismo francés con los nazis y de la resistencia contra estos durante la Segunda Guerra mundial. La segunda película es la dramatización de una novela de éxito sobre una «familia» de mafiosos. En uno y otro caso, los hombres celebran sus consejos de guerra, mientras que las mujeres, simbólicamente, escuchaban asomadas a las puertas, servían en silencio comidas y bebidas, y observaban las caras de los hombres con ansiedad y alerta. Más tarde serían ellas quienes sostendrían a hombres y niños en sus brazos, cualesquiera fueran los crímenes cometidos.

con que quienes piensan según los principios de la ecología, de la doctrina cuáquera, de la planificación familiar o del Crecimiento Cero de la Población, se preocupen por la calidad «de la vida en el planeta», ni que hayan apoyado la disminución del control del aborto. La legislación sobre el aborto ha coincidido con los ritmos de la economía y de la agresión militar, y con el deseo de mano de obra barata o de mayores consumidores. En la Roma precristiana, el marido podía ordenar o permitir que su esposa abortara, y prohibir que lo hiciera en otro embarazo. Hemos examinado las vacilaciones de la Iglesia oficial. En la Unión Soviética, el primer país moderno que legalizó el aborto (1920), al principio el Estado fomentó los centros abortistas. Se abolieron y se declaró ilegal el aborto cuando se hizo evidente la confrontación con la Alemania nazi. Después de la Segunda Guerra mundial, con el renovado auge del consumo, se legalizó otra vez el aborto para animar a las esposas a que permanecieran en los puestos de trabajo y aportaran al hogar un segundo salario. En todas partes, promoviendo un programa de información inútil y frío sobre control de la natalidad, la Unión Soviética ha obligado a abortar a muchas mujeres que hubieran preferido concebir.[36] En Japón, como ya hemos visto, se derogó una ley liberal sobre el aborto y las píldoras anticonceptivas se convirtieron en un artículo inhallable, cuando la tasa de nacimientos comenzó a disminuir y quedó amenazada la provisión de mano de obra barata.

Carl Djerassi, experto en fertilidad, describió la situación en China como «acercamiento al Nirvana»: no, al parecer, para las mujeres, sino para los epidemiólogos. «Tal vez en China hay —o habrá seguramente dentro de unos dos años— más mujeres que tomen anticonceptivos orales que en ningún otro país del mundo. Como complemento o en contraste con muchas mujeres norteamericanas y europeas, las mujeres chinas son menos activas, sus empleos y residencias cambian menos o rara vez.» (La información acerca del control de la natalidad no está al alcance de los estudiantes, ni siquiera en los niveles universitarios, y se difunde oficialmente sólo entre las parejas casadas. No se aceptan los matrimonios prematuros ni las relaciones sexuales prematrimoniales.)

---

36 Lader, op. cit., pp. 121-122.

«Los logros chinos respecto al control de la fertilidad durante los pasados diez años son impresionantes, y constituyen una lección a todos los países del mundo», declara Djerassi. He aquí una de estas lecciones: «El *modus operandi* de los chinos parece ser más flexible que el de Estados Unidos [...] La decisión para llevar a cabo pruebas clínicas se toma a partir de las "discusiones" entre científicos, facultativos y representantes de las autoridades sanitarias [...] La razón fundamental para seguir este procedimiento es "aliviar el sufrimiento humano lo más rápidamente posible"».

Además, «los sujetos para la experimentación clínica se obtienen "haciendo propaganda" entre las mujeres en los comités de barrio de los alrededores. Las voluntarias saben que participan en un experimento con el que pueden quedar embarazadas (por supuesto, se les brinda la posibilidad de abortar), pero son conscientes de que con ello favorecen "la causa revolucionaria". Así, pues, están dispuestas a arriesgarse». Djerassi se muestra escéptico acerca de que la consigna «lo más rápidamente posible» pueda entrar en conflicto con la seguridad de las mujeres que se prestan al experimento, y hasta desconfía «del alcance de la auténtica información recibida por la paciente (se insiste más en el celo revolucionario)».[37] Pero en la actualidad la mujer china se beneficia de la posibilidad de limitar su familia a dos hijos. El mismo *modus operandi* puede ser aplicado con facilidad, en un futuro, para ampliar el crecimiento de la población. «La causa revolucionaria» puede muy bien requerir la limitación de los anticonceptivos, la prohibición del aborto y, como ocurre hoy en la Unión Soviética, tal vez llegue a recompensarse a las mujeres que tengan más de diez hijos.

En marzo de 1975, el *New York Times* observó que el gobierno argentino, con la esperanza de duplicar su población para el final del siglo XX, prohibió difundir informaciones acerca del control de la natalidad, y restringió severamente la venta de anticonceptivos. La publicación peronista *Las Bases* apoyaba esta política con argumentos ambiguos. Señalaba que al llegar el año 2000, el país tendría unos vecinos aquejados por problemas de superpoblación, con las consiguientes dificultades

[37] Carl Djerassi, «Some Observations on current Fertility Control in China», *China Quartely*, núm. 57, enero-marzo de 1974, p. 4.

alimentarias. Por el contrario, Argentina contaría con una superficie de tres millones de kilómetros cuadrados prácticamente despoblados. Como se carecería de brazos para aprovechar un territorio tan vasto y rico, si no lo trabajan los argentinos, otros lo harán por ellos. De lo cual se sigue que la tarea esencial de la mujer es tener hijos.

Estas palabras resultan conocidas. A comienzos del siglo XX, cuando más popular se hizo la contracepción, tanto en Inglaterra como en América del Norte, cundió el pánico, pues las clases medias y altas, para las que los métodos eran más accesibles, estaban «restringiéndose», mientras que en «las más bajas» —y, por lo tanto, «incapaces»— proliferaban las familias numerosas. (Las mujeres pobres, como hemos visto, se expresaban acerca de la necesidad de limitar sus familias, pero la abstinencia y el aborto practicado por ellas mismas eran los únicos métodos que conocían.) Aparte la falacia social darwinista inherente a estas polémicas (la idea de que los pobres son pobres debido a su incapacidad, en vez de suponer que los ricos se preocupan por proteger sus riquezas), los argumentos manifiestan una honestidad fascinante acerca del «verdadero significado y propósito» de la maternidad. Rara vez ya sea en los Padres cristianos, freudianos, fascistas o maoístas encontramos una descripción más clara y auténtica de la institución de la maternidad como en oscuros opúsculos del estilo de *Race Suicide: England's Peril* [El suicidio de la raza: peligro para Inglaterra], del reverendo George Clark, publicado en 1917 por el Duty and Discipline Movement.

El reverendo Clark comienza por declarar que la pérdida de la vida humana a causa del control de la natalidad es peor que la pérdida de vidas en una guerra. (El autor considera oportuno recordar que la guerra mundial de 1914-1918 aniquiló a la flor y nata de las clases altas inglesas. Nadie se acuerda del soldado raso, que fue el «mejor y el más brillante», y cayó en las trincheras de «aquella guerra destinada a acabar con todas las guerras».) Clark es muy honesto al expresar su temor de que las restricciones de las clases medias y altas en orden al aumento de las familias, frente al crecimiento de las «inferiores mental y físicamente», constituya un desastre para la sociedad británica. Divide su sermón en tres partes: 1) la limitación (de la familia) amenaza nuestro Imperio; 2) la limitación amenaza nuestro comercio («el comerciante con un solo hijo varón siente menos estímulo

para emprender nuevas iniciativas, que su competidor alemán con dos o más hijos»); 3) la limitación pone en peligro la defensa nacional. Concluye con una exhortación a todas las madres:

> Ningún servicio que una mujer pueda ofrecer al Estado compensa su fracaso en la única función que Dios y la Naturaleza le han asignado en exclusiva. Todo lo demás lo pueden hacer los hombres. Esa es la función y la gloria de la mujer. Sus mejores años debe pasarlos criando hijos o perecerá la nación. En los períodos más nobles de nuestra historia, las mujeres más capaces son ambiciosas y desean aportar hijos distinguidos a la patria. Sólo en los períodos de decadencia las mujeres buscan la esterilidad para distinguirse ellas mismas.[38]

Vous travaillez pour l'armée, Madame? No existen garantías, bajo el socialismo o el capitalismo «liberal», el protestantismo, el «humanismo» u otros tipos de éticas, en el sentido de que una política liberal no se vuelva opresiva, mientras las mujeres no tengan el poder absoluto sobre el uso de su cuerpo. Hemos visto que las leyes y opiniones acerca del control de la natalidad y del aborto fluctúan en la historia de acuerdo con las exigencias de la agresión militar, el mercado laboral y los climas culturales de puritanismo o «liberación sexual» controlados por el patriarcado.

4

Cuando pensamos en una institución la imaginamos instalada en un edificio: el Vaticano, el Pentágono, la Sorbona, el Tesoro, el Instituto de Tecnología de Massachusetts, el Kremlin o el

---

38 Rev. George W. Clarke, *Race Suicide-England's Peril*, opúsculo publicado por el Duty and Discipline Movement, Londres, 1917. Recientemente, dos feministas americanas informaron de que en el Congreso Mundial femenino, celebrado en Berlín oriental, dentro de los actos del Año Internacional de la Mujer, informe tras informe, ponencia tras ponencia de las presentadas en esa reunión dominada por los hombres, se expresó el punto de vista de que el valor más importante de la mujer era el de «artífices de futuras generaciones», y se insistió en «su doble función como madres y productoras». «Casi nunca, durante todo el Congreso, se señaló que las mujeres son seres humanos antes que nada, y que merecen sus derechos solamente por esta razón». Véase Laura McKinley, Diana Russell *et al.*, «The "Old Left" Divided in Berlin over the "Woman Question"», *Majority Report*, 6-20 de marzo de 1976, pp. 10-12.

Tribunal Supremo. Lo que no vemos, hasta que no estudiamos más a fondo la institución, son los medios con los que el poder se mantiene y transfiere detrás de las paredes, los entendimientos invisibles que garantizan que todo quedará en determinadas manos y no en otras, la información que llegará a unos sí y a otros no, las conclusiones ocultas y las relaciones con otras instituciones que se suponen independientes... Cuando pensamos en la institución de la maternidad, no evocamos ninguna arquitectura simbólica, ninguna personificación de la autoridad, del poder o de la violencia real o posible. La maternidad se asocia con el hogar, y preferimos creer que el hogar es un sitio privado. Tal vez imaginamos hileras de patios, detrás de las casas de alquiler de los suburbios, en cada uno de los cuales una mujer tiende la ropa lavada o corre a recoger a un niño de dos años que llora, o miles de cocinas, en cada una de las cuales hay niños comiendo o saliendo hacia la escuela. O pensamos en la casa de nuestra infancia, en la mujer que nos crió, o en nuestro propio hogar. Nunca pensamos en las leyes que determinaron que fuésemos a parar a esos lugares, las sanciones que recaen en aquellas que quisieron vivir sus vidas de acuerdo con un plan diferente, el arte que nos describe con serenidad y resignación antinaturales, la institución médica que ha robado a tantas mujeres el acto de dar a luz y los expertos casi todos hombres que nos dijeron —como madres— cómo debíamos conducimos y sentir. No pensamos en los intelectuales marxistas que discuten acerca de si producimos «plusvalía» en un día de lavado de ropa, cocina y cuidado de niños, o en los psicoanalistas que están convencidos que lo nuestro es la maternidad. No pensamos en el poder que nos fue robado y extirpado en nombre de esa institución de la maternidad.

Cuando pensamos en la maternidad, se supone que debemos evocar a las mujeres rozagantes de Renoir, con niños rosados sobre las rodillas; las vírgenes de Rafael; una madre judía encendiendo las velas en una cocina bien fregada, con su pan junto a la servilleta recién planchada. No se supone que pensemos en una mujer que yace en un hospital de Brooklyn con hielo en los pechos doloridos porque la convencieron de que no podía criar a su hijo; en una mujer africana, igualmente convencida por los fabricantes norteamericanos de alimentos infantiles de que su leche natural no sirve; en una adolescente embarazada por su padre; en las madres vietnamitas violadas mientras trabajan en

los campos con su bebé al lado; en dos mujeres que se aman luchando por conservar la custodia de los hijos contra la hostilidad de los ex maridos y de los tribunales. No se supone que pensemos en una mujer que trata de ocultar su embarazo para poder seguir trabajando lo más posible, porque una vez se descubra su estado la despedirán sin indemnización; o en las mujeres cuyos hijos no han podido ser bien alimentados porque ellas tuvieron que trabajar para otros como nodrizas; en la esclava que, separada de sus hijos, ha acunado y cuidado los hijos de sus señores; en la mujer que pasa por «no tener hijos» y que recuerda haber dado a luz un bebé al que no pudo tocar ni ver, para evitar que pudiera amarlo y conservarlo. No se supone que pensemos en lo que se siente con el infanticidio, o con las fantasías infanticidas, o en los días pasados a solas en casa con los niños enfermos, o en los meses transcurridos en los talleres, la prisión o la cocina ajena, ansiosas por los hijos que han quedado en casa con una hermanita mayor o solos. Los hombres a menudo se han referido en términos abstractos a nuestras «alegrías y penas». En nuestra larga historia hemos aceptado las tensiones impuestas por la institución como una ley de la naturaleza.

La institución de la maternidad es intocable e invisible: en el arte tal vez la única en evocarla haya sido Kathe Kollwitz. Debe seguir siendo evocada, para que las mujeres no olviden nunca más que nuestros fragmentos de experiencia vivida pertenecen a un todo que no ha sido creación nuestra. La violación y sus consecuencias; el matrimonio y la dependencia económica, como garantía de propiedad de un hombre sobre «sus» hijos; el robo del parto a las mujeres; el concepto de «ilegitimidad» de un hijo que nace fuera del matrimonio; las leyes que regulan los nacimientos y el aborto; la irresponsable comercialización de los productos para controlar la natalidad, ciertamente peligrosos; la negativa a considerar las tareas domésticas como parte de la «producción»; las mujeres encadenadas por el amor y la culpa; la ausencia de atenciones sociales a las madres; la incompetencia de los servicios de cuidados infantiles en todas partes del mundo, el salario desigual que obliga a las mujeres a depender de un hombre; el confinamiento solitario de la «maternidad de dedicación absoluta»; la naturaleza simbólica de la paternidad, que da al hombre derechos y privilegios sobre los hijos, frente a los cuales asume responsabilidades mínimas; el castigo psicoanalítico de las

madres; la suposición pediátrica de la ignorancia e incompetencia de la madre; la presión emocional a que están sometidas las mujeres en la familia: todas estas realidades son como las fibras de la trama que compone la institución, y determina nuestras relaciones con los hijos, nos guste o no.

Porque todos hemos tenido madres, la institución afecta a las mujeres y —en otro aspecto— a los hombres. La violencia patriarcal y la insensibilidad pasan generalmente de madres a hijos; no sólo a los hijos «golpeados» sino a los desesperadamente estimulados, halagados y manipulados, a los que dependen de una mujer que llega cansada para prodigarles el cuidado diario y el apoyo emocional, a los hijos varones que crecen creyendo que las mujeres se limitan a crear una atmósfera emotiva en torno a ellas para aliviarse y reafirmarse, o que son unas veletas sentimentales que tienen por misión destruirlos a ellos.

Regreso a Joanne Michulski. Seguramente la desesperación se apoderó de ella, poco a poco. Amó, intentó amar y gritó pero no la escucharon, porque nadie a su alrededor advertía lo antinatural de su situación. Se convirtió en un chivo emisario, alrededor del cual se revuelve como un torbellino la oscuridad de la institución maternal: la violencia invisible de esa institución, culpa, la responsabilidad sin poder sobre las vidas humanas, los juicios y las condenas, el temor del propio poder, la culpa, la culpa, la culpa. Gran parte de esta oscuridad del corazón es un sufrimiento que no se dramatiza: la mujer que sirve a su familia la comida pero no puede sentarse junto a ella, la mujer que no puede levantarse de la cama por la mañana, la mujer que limpia la misma superficie de la mesa una y otra vez, que lee las etiquetas de los supermercados como si estuvieran escritas en idiomas desconocidos, que busca en un cajón un cuchillo de carnicero. El chivo emisario es también válvula de escape: a través de ella, las pasiones y la furia ciega de las aguas de un conocimiento anulado pueden agitar su rumbo a fin de no tener que emerger en situaciones menos extremas como rebelión lúcida. Leyendo acerca de la respuesta desesperada de la «mala» madre, al asalto invisible dentro de su ser, las «buenas» madres deciden ser mejores, más pacientes y sufridas, aferrándose más a lo que se tiene por sano. El chivo emisario es diferente del mártir: no puede enseñar la resistencia y la rebelión. Representa la terrible tentación: sufrir sola, admitir que Yo, la mujer individual, soy el problema.

> La maternidad ¿libera de la rabia y la crueldad a cualquiera excepto a mí y a los «enfermos» que golpean a los niños? Cuando mis hijos tenían un año, me provocaban imágenes aterradoras de tortura y crueldad. Y eso siendo niños, con rasgos infantiles normales de persistencia, llanto y curiosidad.
>
> En mi cerebro aparecen fantasías fílmicas [...] Yo... atrapo a un niño por los talones, le doy volteretas, aplasto su cabeza contra la pared y observo la sangre y los pedazos de cerebro. [...] A veces..., los abandono solos en la casa y escapo [...] Después miro a mis hijos y me doy cuenta de que nunca podría hacerlo [...] Les amo demasiado. Puedo volver a ser dulce y tierna con ellos otra vez.
>
> Pero realmente furiosa (no con ira: este sentimiento me obliga a destruir cosas) les he pateado las piernas, tirado del cabello, arrastrado por el suelo [...] Comprendo entonces por qué se golpea a los niños [...]
>
> Me avergüenza admitirlo [...] Realmente he golpeado y pateado a mis hijos [...] Pasé demasiado tiempo odiándome.[39]

La madre furiosa que se odia; la mujer furiosa. No mira más allá de su rabia individual, incluso cuando, como Anna, el personaje de Tilly Olsen se convierte en blanco de la violencia del marido:

> También Anna se volvió amarga, brutal. Si encontraba a algún niño en su camino, si no la obedecía al instante, le golpeaba, como si estuviera exorcizando a un demonio. Después, en medio de su trabajo, se arrepentía y le dolía el recuerdo de la carita golpeada llena de lágrimas [...] «No era a ellos a quien golpeaba. Algo parece apoderarse de mí cuando tengo algo donde pegar».[40]

En su poema en prosa *Momma*, la poeta Alta pone el dedo en la llaga de la maternidad: amar a nuestros hijos y defenderlos, como hizo Joanne Michulski, pero aun así, seguimos viendo en ellos los blancos más cercanos de nuestra rabia y frustración.

> Una niña con un cabello indomable, la llamo Kia, piña, nuez, persona, abre los ojos muy grandes y me mira cuando trato de atraparla, cuando trato de nombrarla y ayer cuando persiguió al bebé por la

---

39 Autobiografía de una estudiante en «Women's Biography» Colegio del Estado de California, Sonora. Véase Deborah S. Rosenfelt (ed.), «Learning to Speak: Student Work», Female Studies x, Old Wetbury (NY), Feminist Press, 1975, p. 54.

40 Tilly Olsen, *Yonnondio: From the Thirties*, Boston, Delacorte, 1974, p. 9.

> habitación y grité FUERA FUERA SAL DE AQUÍ y corrió salió pero el bebé se quedó sin miedo. Qué significa tener un hijo que tenga miedo de ti. Tu propia hija, tu primera hija, la única [...] quien debe perdonarte si es que ambos sobrevivís. Tengo derecho a arrojarla de la habitación y escribir sobre ella [...] qué humana, qué adorable, cómo puedo tratar de nombrarla tal vez pueda robar un poco de tiempo en otra habitación ¿me amarán todavía cuando vuelva?[41]

¿Qué mujer, en el confinamiento solitario de una vida de hogar con niños, en la lucha por ser madre para ellos, en el conflicto de oponer su propia personalidad al dogma según el cual es madre primero, después, siempre..., qué mujer no ha soñado con «pasar el límite» o, simplemente, dejarse ir, abandonando lo que se tiene por lo sano, para que la cuiden una vez o pueda cuidarse? Recogiendo a los niños en las escuelas, sentadas en las reuniones de padres y maestras, colocando a los niños cansados en los carritos del supermercado, corriendo a casa para hacer la cena, lavar, cuidar a los hijos después del trabajo de cada día, luchando a fin de lograr escuelas decentes para sus niños, esperando los cheques de ayuda mientras el dueño amenaza con el desalojo, quedándose otra vez embarazada, pues su único placer y abandono es el sexo, empujando las agujas dentro de sus partes delicadas, despiertas por el llanto de los niños, obligadas a salir de sus sueños siempre interrumpidos... Si viéramos las fantasías de las madres, los sueños y las experiencias imaginarias, contemplaríamos la encarnación de la furia, la tragedia, la sobrecargada energía del amor y la desesperación; veríamos la maquinaria de la violencia institucional destrozar la experiencia de la maternidad.

Lo que asombra, lo que puede darnos esperanza y fe en un futuro en que las vidas de las mujeres y los hijos sean restauradas por las manos de las mujeres, es lo que pudimos salvar de nosotras para nuestros hijos, a pesar de la destructividad de la institución: la ternura, la pasión, la confianza en nuestros instintos, la evocación de un coraje que no creíamos poseer, la comprensión al detalle de otra existencia humana, la realización plena de la vida costosa y precaria. La lucha de la madre por su hijo —con enfermedad, pobreza, guerra, las fuerzas de explotación que

---

41 Alta, *Momma: A Start on All the Untold Stories*, Nueva York, Times Change Press, 1974, pp. 72-73.

empobrecen la vida— necesita ser una batalla humana común, basada en el amor y en la pasión por sobrevivir. Para que esto ocurra, la institución de la maternidad debe ser destruida.

Es necesario que los cambios influyan en cada una de las áreas del sistema patriarcal. Destruir la institución no significa abolir la maternidad, sino propiciar la creación y el mantenimiento de la vida en el mismo terreno de la decisión, la lucha, la sorpresa, la imaginación y la inteligencia consciente, como cualquier otra dificultad, pero como tarea libremente elegida.

Epílogo

> Hay formas de pensar que no conocemos aún. Nada puede ser más importante, más precioso que este conocimiento, aunque no exista todavía. La urgencia y la inquietud espiritual que despierta no se pueden aplacar
>
> Susan Sontag, *Styles of Radical Will*

¿Qué hacemos con nuestras vidas? En Estados Unidos se llevan a cabo esfuerzos colectivos, cada vez mayores para derribar la institución de la maternidad, que cristalizan en entidades como National Welfare Rights Organization, National Abortion Rights Action League y grupos especiales, como Catholics for a Free Choice, Sisterhood of Black Single Mothers en Nueva York, y Lesbian Mothers' National Defense Fund en Seattle. La MOMA, de alcance nacional, con periódicos en todo el país, se ocupa de los problemas de las madres solteras en general. La Womancare Childbearing Clinic, de San Diego, y la Association for Childbirth at Home, en Massachusetts, figuran entre los grupos que trabajan en beneficio de un mayor control maternal del parto. El movimiento de protección de la salud de las mujeres, que desafía la ignorancia y pasividad inculcadas por los hombres de la profesión médica, constituye hoy una fuerza extendida, de incalculables efectos sobre las mujeres de la nueva generación.

Durante los cuatro años que me llevó escribir este libro, advertí que la importancia concedida al tema de la maternidad iba en aumento. Su punto de partida era una pregunta casi marginal en el análisis feminista, pero en la actualidad parece haberse apoderado de la conciencia colectiva de las mujeres pensantes, ya sean madres, hijas o ambas cosas. Varias escritoras han invocado un nuevo matriarcalismo; el dominio por las mujeres de la tecnología genética; la insistencia en la protección y cuidado de la infancia como una responsabilidad política de todos los miembros de una comunidad o de todas las mujeres «libres de hijos»; la crianza de los hijos en comunas; el regreso al concepto de «pueblo» de las colectividades en las que los niños pueden participar del trabajo del adulto; su educación dentro de ambientes feministas para que así crezcan libres de la impronta del sexo. Existe cierto interés por la «nueva paternidad», por el establecimiento de un nuevo campo de pruebas para que hombres y mujeres puedan y deban «ser madres», o para volver a definir la paternidad, que deberá tomar una parte más activa y más continua en la crianza.

Es esencial proponerse utopías, pero no menos que intentar nuevas formas de vida, dejar lugar a las experimentaciones serias y respetar los esfuerzos, aunque fracasen. Al mismo tiempo, a la luz de la vida de muchas mujeres, tal y como la viven ahora, parece ingenuo y hasta indulgente, seguir esgrimiendo utopías matriarcales y «exigir» que la tecnología anticonceptiva y genética «sea devuelta» a las mujeres (¿por quiénes y con qué clase de presión eficaz?). No menos ingenuo que hablar de encargar a las mujeres «sin hijos» el cuidado de la infancia como deber político, de boicotear instituciones patriarcales y de la comuna como solución para la crianza de los niños. La protección y el cuidado de la infancia como servidumbre obligada o como paliativo de culpas, ha dado lugar para nosotras a una amarga situación histórica. Si las mujeres boicotearan los laboratorios y las bibliotecas de las instituciones científicas (a las que apenas hemos logrado tener acceso), no sabríamos siquiera cuál es la investigación o la tecnología vital para controlar nuestros cuerpos.[1] La comuna

[1] Es esencial que las mujeres estén bien informadas acerca de los actuales avances de la genética, la clonación y la reproducción extrauterina. Hay que aproximarse al tema desde una doble perspectiva: así como cada vez más mujeres reciben formación médica, mientras que las otras se preparan como legas en el campo de la

ciertamente no ejerce una magia especial para las mujeres; no más que la familia numerosa o el centro público de cuidado infantil. Por encima de todo, estas medidas fracasan en su reconocimiento del significado político y de la complejidad absoluta del cuerpo femenino, así como del espectro de poder e impotencia que representa, del cual la maternidad es simplemente una parte, aunque, por lo demás, muy importante.

Además, sería peligrosamente simplista centrarse en la «crianza» como en una fuerza especial de las mujeres, que debe ser liberada dentro de la sociedad para crear un nuevo orden humano. Cualquiera que sea nuestro don —desarrollado u orgánico— para la crianza y la educación, casi siempre se ha transformado en un búmerang. Rose Styron escribe acerca de las presas políticas:

> La imaginación, «la emotividad» clásicamente atribuida a las mujeres, la pasión que estas han desarrollado defendiendo a sus hijos, la compasión (o la lucidez frente a las posibilidades y motivaciones humanas) que han adquirido manteniéndose alertas a las necesidades y exigencias de su familia o de la comunidad, puede convertirlas en rivales feroces de sus atormentadores. *También puede convertirlas en seres especialmente vulnerables.*[2] (las cursivas son mías)

En general, bajo el patriarcado esto ha sido verdad para las mujeres, ya nuestros oponentes fueran los hombres, los sistemas sociales, los establecimientos médicos y psicoanalíticos, o la red organizada de tráfico de drogas, la pornografía y la prostitución. Cuando una mujer se opone por primera vez a la institución de la maternidad, a menudo debe hacerlo en la persona de un hombre, el padre de su hijo, por quien puede sentir amor, compasión, amistad o resentimiento, ira, miedo y culpa. El espíritu «maternal» que queremos oponer a la violación y a la mentalidad guerrera dejará a la vista su debilidad mientras quede una palanca con la cual se pueda controlar a las mujeres a través de lo más sensible y generoso que hay en ellas. Las teorías acerca del poder femenino y de la ascensión de la mujer deben contar con las

---

salud y la protección infantil, también necesitamos mujeres científicas dentro de las instituciones, y legas que reconocidamente fiscalicen las decisiones y trabajos que se lleven a cabo allí, para luego diseminar la información que reúnan.

2 «The Hidden Women» en *Wonien Political Prisoners in the USSR*, Ukranian National Women's League of America, Nueva York, pp. 3-4.

ambigüedades de nuestro ser, con el continuo trabajo de nuestra conciencia, con las potencias destructivas y creadoras que conviven en nuestro interior.

Estoy convencida que «existen formas de pensar que no conocemos todavía». Cito estas palabras para significar que muchas mujeres piensan, incluso ahora, de forma que el intelecto tradicional niega, desacredita o imposibilita para comprender. Pensar es un proceso activo, fluido, expansivo; la comprensión, «el saber» son las recapitulaciones de procesos pasados. Al decir que de ningún modo hemos explorado o comprendido aún nuestro fundamento biológico, ni el milagro o la paradoja del cuerpo femenino y sus significados político y espiritual, estoy preguntando si la mujer podrá comenzar de una vez para siempre a *pensar con su cuerpo*, y a relacionar todo aquello que tan cruelmente ha visto desorganizado: nuestras capacidades mentales, apenas utilizadas; nuestro sentido del tacto, tan desarrollado; nuestro talento para la observación aguda; nuestro organismo complicado y doloroso, y su placer mutilado.

No conozco a ninguna mujer —virgen, madre, lesbiana, casada, célibe que gane su sustento como ama de casa, camarera o exploradora de las ondas cerebrales— para quien su cuerpo no sea el problema fundamental: su significado oscuro, su fertilidad, su deseo, su llamada frigidez, su sangre, sus silencios, sus cambios y mutilaciones, sus violaciones y maduraciones. Es la primera vez que se presenta la oportunidad de convertir nuestro organismo en conocimiento y poder. La maternidad física no es más que una dimensión de nuestro ser. Sabemos que la vista de cierta cara o el sonido de una voz puede provocarnos oleadas de ternura en el útero. Desde el cerebro hasta el clítoris a través de la vagina y el útero; de la lengua a los pezones y al clítoris; de la punta de los dedos al clítoris y al cerebro; de los pezones al cerebro y al útero... Somos receptivas a los mensajes invisibles de una urgencia y una inquietud que no pueden ser aplacadas, y de una potencialidad cognoscitiva que apenas comenzamos a sospechar. No somos «interiores» ni «exteriores». Nuestra piel está viva de señales. Nuestra vida y muerte son inseparables de la liberación o del bloqueo de nuestros cuerpos pensantes.

Pero el temor y el odio a nuestros cuerpos muchas veces nos ha estropeado el cerebro. Algunas de las mujeres más inteligentes de nuestra época tratan todavía de pensar desde fuera de sus cuerpos femeninos, y sólo reproducen las viejas fórmulas de la actividad intelectual.[3] No existe una conexión inexorable entre los distintos aspectos del ser de una mujer. La investigadora niega la sangre en el tampón; la madre «auxiliar» acepta la marginación de su inteligencia. Son aspectos para la supervivencia, pues la investigadora y la madre «auxiliar» están comprometidas en la lucha por el derecho a existir. Ambas son relegadas a una posición secundaria en un sistema basado en la familia tradicional y su perpetuación.

La organización física que durante generaciones de mujeres ha significado una maternidad obligada y no elegida, constituye todavía una fuente femenina apenas tocada o comprendida. Hemos intentado convertimos en nuestros cuerpos —ciega y esclavizadamente, obedeciendo las teorías masculinas— o existir a pesar de ellos. «No quiero ser la Venus de Willendorf o la máquina de hacer el amor eternamente». Muchas mujeres creen que todo lo físico es una negación de la mente. Hemos sido vistas durante siglos como Naturaleza pura, hemos sido explotadas y violadas como la Tierra o el sistema solar; poco importa si ahora queremos convertirnos en la Cultura: puro espíritu, mente. Sin embargo, esa misma Cultura y sus instituciones políticas son las que nos han separado. Y por lo mismo se han separado de la vida; son una cultura muerta, cuantitativa y abstracta, tanto con la voluntad de poder que ha llegado a constituir la destrucción más refinada de este siglo. Esta cultura y esta política de abstracciones es lo que las mujeres desean cambiar, devolviéndolas a unos planteamientos más humanos.

La recuperación de nuestros cuerpos, por parte de las mujeres, posibilitará cambios más esenciales en la sociedad humana que la toma de los medios de producción por los obreros. El

---

3 Incluso Mary Wollstonecraft, considerando con dolor la «obediencia pasiva» y la debilidad psíquica que vio en la mayoría de las mujeres a su alrededor, confesó haber imaginado que las pocas mujeres extraordinarias que habían salido, en direcciones excéntricas, de las órbitas marcadas para su sexo, eran espíritus «masculinos», seres confinados por error en cuerpos de mujer». Véase *A Vindication of the Rights of Woman*, Nueva York, Norton, 1967. Agradezco a Barbara Gelpi por haber llamado mi atención sobre este párrafo.

cuerpo de la mujer ha sido máquina y territorio, desierto virgen para explotar y cadena de montaje que produce vida. Necesitamos imaginar un mundo en el cual cada mujer sea el genio que presida su propio cuerpo. En un mundo semejante, las mujeres crearán de verdad la nueva vida, dando a luz no sólo niños (según nuestra elección), sino visiones y pensamientos imprescindibles para apoyar, consolar y transformar la existencia humana: en suma, una nueva relación con el universo. La sexualidad, la política, la inteligencia, el poder, el trabajo, la comunidad y la intimidad cobrarán significados nuevos, y el pensamiento mismo se transformará.

Por aquí debemos comenzar.

Imagen de cubierta:
Estudio de geografía física, política, geológica y astronómica.

Los grandes diseños de Yaggy están entre los mas hermosos y espectaculares diagramas educativos publicados en el siglo XIX. Usando cromolitografía, Yaggy creó imágenes del mundo y de sus regiones con impresionantes colores y contrastes. Su intención era que los diseños fueran usados en clase por los estudiantes y se publicaron como manual para los profesores. El que aquí utilizamos forma parte de una serie de cuatro gráficas que incluyen dos con diferentes formas de visualización a través de pestañas y retroiluminación, un gráfico de las zonas climáticas y un mapa topográfico de Estados Unidos en tres dimensiones.

Año de publicación: 1887.
Origen: Chicago (IL).
Autor: Levi Walter Yaggy.